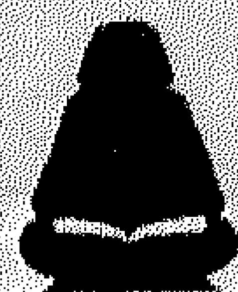
في الفكر المصري الحديث

محاولات في إعادة التفسير

د. عزت قرني



الهيئة المصرية العامة للكتاب

في الفكر المصري الحديث

محاولات في إعادة التفسير

د. عزت قرني







الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٥

تقديم

نقدم للقارىء الكريم فى هذه الصفحات محاولات لاعادة تفسير بعض الجوانب فى الفكر المصرى الحديث ، وربما كان لنا أن نقول ان دراسته دراسة حقة لم تكد تبدأ الا لماما • وسيرى القارىء اهتمامنا بالجوانب المنهجية ، ليس فى الدراستين الأخيرتين وحسب ، وهما مخصصتان صراحة لمسائل المنهج ، بل وفى سائر الدراسات الى درجة أو أخرى •

ولم ينشر من هذه المحاولات الا أربعا ، منها ثلاثة فى مجلة « فصول » المصرية وواحدة فى مجلة « عالم الفكر » الكويتية ، وهناك دراسة خامسة (عن قاسم أمين) كان قد نشر أصلها بالفرنسية ، ولكنها لا تظهر بالعربية الا فى هذا الكتاب •

عزت قرنى

القاهرة ـ صيف ١٩٩٤ م

(١)

الأمة والوطن والمواطن

عند رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى(*)

ليس موضوع هذه الدراسة نظرية الحكم عند هذين المفكرين ، بل قسما من الاطار العام لهذه النظرية عندهما • ويقوم اطار تصوراتهما النظرية فى عدد من المفاهيم التى كانت عندهما ، وعند عدد من غيرهما من معاصريهما ، كانت لا تزال فى مرحلة الاقتراح ، ولهذا فلا نجد لها عندهما تعريفات دقيقة ، وانما سيكون علينا أن نبحث عن معانيها التقريبية بوضعها فى سياقها بالاستعانة بدراسة مقارنة لها مع بعضها والبعض • لذلك فان تلك « المفاهيم » تستحق على الأدق أن تسمى « اصطلاحات » ، لأن المؤلفين اللذين ندرسهما لم يحدداها ، الا فيما قل ، تحديدا كافيا ويصل بها الى مرتبة «المفهوم» • ويسرى هذا حتى على الاصطلاحات المأخوذة من التراث الاسلامى ، لأنها جميعا ستأخذ فى التحول فى عصر رفاعة وخير الدين ، وعلى أيديهما وأيدى غيرهما •

خير الدين التونسى (١٨٢٥ – ١٨٨٩ م)

يمكن أن نقسم المصطلحات السياسية الداخلة فى اطار موضوعنا عند خير الدين التونسى ، فى « مقدمة » كتابه « أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك » (تونس ١٨٦٧ م) ، الى نوعين : الأول مصطلحات تخص اطار الحكم فى عموميته ، والثانى مصطلحات تخص طبيعة المادة البشرية للحكم ، أى المحكومين •

(*) هذه هى الصياغة العربية لدراسة بالفرنسية :

Ezzat Orany, "Nation, patrie et citoyen chez Rifa'a L-Tahtawi et Khayr-Al-Din Al-Tounsi", *MIDEO*, Le Caire, t. 16, 1983.

ونشر النص العربى فى « عالم الفكر » ، الكويت ، المجلد ١٩ ، العدد الرابع ، ١٩٨٩ م •

ونجد فى النوع الأول المصطلحات التالية : الدين ، الاسلام ، الأمة ، الأمة الاسلامية ، المملكة ، الدولة ، الملك ، البلاد ، الوطن ، الجنس ، وقد نضيف اليها تعبير « الجماعة » ، واستعمال أداة الجمع للمتكلم : « نحن » ، وهو منتشر الى حد ما عند التونسى ٠

ومن الطبيعى أن يكون اطار الحكم دينيا عند خير الدين التونسى ، على الأقل من الوجهة الرسمية ، لأنه كان الوزير العثمانى ، سواء فى تونس قبل صدور كتابه أو فى الآستانة من بعد صدور الكتاب ، حيث أصبح صدرا أعظم عام ١٨٧٩ ، وكان السلطان العثمانى يتجه الى التأكيد على صفته الدينية كخليفة ٠

هنـــاك ثلاثة مصطلحات دينية عنـد خير الدين ، هى : الدين ، الاسلام ، الأمة الاسلامية ٠ والمصطلح الأخير هو بالطبع أهمها وأكثرها استعمالا عنده وأكثرها « اصطلاحية » ٠ ومع ذلك فاننا نجد المصطلحين الآخرين يظهران ويعودان عنده ، فهو يرى مثلا أن التنظيمات السياسية (أى الدستور) والأخذ بالعدل واطلاق الحرية ، كل هذا سيقوم به السلطان العثمانى بمعونة رجال دولته وعلمائها « المتعاضدين على انجاح مصالح الدين والوطن » (١) ، كما أن قوة الدين أحد أهداف الدولة (٢) ٠ وهو يذكر حديثا نبويا يجعل من العدل وسيلة لعز الدين وصلاح السلطان معا (٣) ٠ وهو يخصص أحيانا ، فيذكر الاسلام على التحديد باعتباره الاطار العام للسياسة والسلوك الاجتماعى ، فيتحدث مثلا عن « حماية بيضة الاسلام » (٤) ، ويسمى عنصرى الحكم ، أى الحاكم والمحكوم ، على التوالى : « أمراء الاسلام » (٥) و « أهل الاسلام » (٦) ، كمـا أنه ينسب فكرة « الملك » ، أى السلطة السياسية ، الى الاسلام مباشرة ، فيقول : « ملك الاسلام مؤسس على الشرع الذى من أصوله ٠٠٠ وجوب المشورة وتغيير المنكر » (٧) ٠ لكن المصطلح الأهم بين هذه الثلاثة هو من غير شك « الأمة الاسلامية » ٠

ولا غرو أن يظهر هذا التعبير منذ الصـــفحة الأولى فى فاتحة الكتاب (٨) ، فان هدف المؤلف ، كما يقول فى أول المقدمة ، هو الحديث عن « الوسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الاسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ، ونفى أسباب البطالة ٠ وأساس جميع ذلك حسن الامارة » (٩) ٠ وخـير الدين التونسى يضـع أمام هذه الأمة الاسلامية ، التى لا يعرفها بعد هذه الصفحات ، كيانا يعين

على تحديدها ، هو « الأمة الافرنجية » (١٠) • وقد يدلنا استخدام هذا التعبير الأخير ، وهو بحد ذاته عائم الى درجة السذاجة ، على أن مصطلح « الأمة » كان يستخدم عند خير الدين في مثل هذه الاستعمالات استخداما عاما جدا ، وفيه يدل على قوم يجمعهم شيء ما ، قد يكون الدين الواحد ، وقد يكون محض أنهم « الآخر » بازاء قوم آخرين • ويعود هذا الاستخدام الى معنى تقليدى • فيرى بعض القدماء أن « الأمة : كل جماعة يجمعهم أمر ما : دين واحد ، أو زمان واحد ، أو مكان واحد ، سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخيرا أم اختيارا » (١١) •

ولكن التونسى يبدو مستخدما اصطلاح « الأمة » فى معان أقوى وأكثر تحديدا • فهو يستخدمها أحيانا لتكون دالة على وحدة جنسية ، حين يقول مثلا : « أمة الفرس » (١٢) ، أو « النبى الذى جمع قبائل العرب أمة واحدة » (١٣) ، وان كان فى هذا القول الأخير يترجم عن الفرنسية (ولا يأتى ذكر العرب عنده فى العادة الا فى ترجمات مباشرة عن مؤلفين فرنسيين يذكرهم) • وهو يستخدمها أحيانا أخرى لتدل على مجموعة سياسية واضحة المعالم ، حين يتحدث عن « الأمة الفرنساوية » (١٤) ، أو عن « الأمة الرومانية » (١٥) ، وان كان هذا التعبير الأخير يصعب أن يكون قد أخذه عن المصادر الفرنسية حيث المستخدم عادة هو « الشعب الروماني » • وهو أحيانا أخرى يقصد بها مجموع السكان فى اطار نظام ما للحكم ، وفى هذه الحالة قد تكون الأمة مرادفة « للرعية » (١٦) كما قد تكون مرادفة « للمملكة » (١٧) ، حيث نراه يستخدم الاصطلاح الثانى فى مكان الأول • وأخيرا فاننا نجد التونسى وقد خلع على « الأمة » ، معنى الجماعة (١٨) التى تسير على أسس الاسلام والتى « ظهرت للعيان (على أثر ظهور النبى وجمعه لقبائل العرب أمة واحدة كما يقول) أمة كبيرة مدت جناح ملكها من نهر طاج فى أسبانيا الى نهر البانج فى الهند » (١٩) (وهنا نلاحظ أنه يعتبر أن الأمة الاسلامية أوسع امتدادا وأعم من قبائل العرب بعد تكوينهم أمة واحدة ، وعلى أية حال فانه هنا يترجم عن الفرنسية) ، نقول نجده وقد خلع على « الأمة » بهذا المعنى بعض صفات « الذات » : فهى وحدة واحدة حيث ان لها ماضيا وحاضرا ومستقبلا (٢٠) ، وهى « نحن » (٢١) فى مقابل « هم » أى الأمة الأفرنجية (٢٢) ، وهى ككل ذات تستطيع أو لا تستطيع (٢٣) ، وهى تريد استرجاع مجدها (٢٤) ، ولا حرج أن تحتاج الى غيرها(٢٥) ، وهى ذات العمران والثروة والقوة فى السابق (٢٦) ، والتى تحترم الأصول الشرعية (٢٧) ، بل هى كأنها انسان لها حقوق تخص الحفاظ على النفس والعرض والمال (٢٨) ، كما أنها ذات مصالح ونفع ، وتريد دوام الاستقلال عن الغير (٢٩) • فى هذه الذات ، التى يهمها

شيئان : مصالحها وتدبير سياستها (٣٠) ، « يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام : المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا ، وكما قال صلى الله عليه وسلم : المؤمنون كالجسد الواحد » (٣١) ٠

وننتقل الآن الى النصف الثانى من النوع الأول للمصطلحات ، وهو الذى يضم : المملكة ، الدولة ، الملك ، البلاد ، الوطن ٠ وقد ضممنا هذه الكلمات معا اما لأنها ذات طابع سياسى بالمعنى الدقيق (المملكة ، الدولة ، الملك) ، واما لأنها ذات كيان مادى يمكن تعيينه (البلاد ، الوطن) ٠ ويبدو أن « المملكة » تدل على مجموع الكيان السياسى الذى يضم الحاكم والمحكوم معا (٣٢) ، وان كان التأكيد على العنصر المحكوم أو « المملوك » ، سواء أكان الأهالى (أو الرعايا أو السكان) أم الأرض ذاتها (٣٣) ٠ ويستخدم خير الدين اصطلاح « المملكة » معظم الوقت للدلالة على أجزاء محددة هى « ممالك » الدولة (٣٤) ، ومع ذلك فانه أحيانا ما يستخدمه للدلالة على الدولة ذاتها (٣٥) وعلى الأمة أيضا (٣٦) ٠

أما « الدولة » فانها تدل عند خير الدين على ما نسميه باسم « الهيئة الحاكمة » كما يظهر من النص الجامع التالى : « تصرف بعضهم بحسب الفوائد الشخصية لا باعتبار مصلحة الدولة والرعية ٠٠٠ واغتنم ولاة الممالك البعيدة الفرصة فى الامتناع عن الانقياد لأوامر الدولة ٠٠٠ والتجأ كثير من أهل الذمة الى الاحتماء بالأجانب ، لأن الانسان اذا انقطع أمله من حماية شريعة الوطن لنفسه وعرضه وماله يسهل عليه الاحتماء بمن يراه قادرا على حمايته ٠٠٠ خصوصا من لم يكن بينه وبين الدولة اتحاد فى الجنس والديانة » (٣٧) ٠ وتشير النصوص الى أنه يستخدم تعبير « الملك » للدلالة على السلطة السياسية من الناحية المجردة (٣٨) ، حيث يقول صراحة : « الملك نظام يعضده الجند » (٣٩) ٠ وقد لا يكون لفظ « البلاد » اصطلاحا على الدقة ، ولكن ظهوره يتكرر عند خير الدين (٤٠) ٠

ونتوقف قليلا عند تعبير « الوطن » على قلم خير الدين التونسى ٠ وهنا أيضا لا نجد تحديدا صريحا من جانب المؤلف لمغزى ذلك التعبير ، وعلينا أن نحاول التوصل الى معنى أو معانى الاصطلاح بطريق غير مباشر ٠ ويبدو أن « الوطن » فى « المقدمة » يدل على هذا الكيان الموضوعى المتعين الذى هو « مجال الاجتماع المشترك » (٤١) ، ثم هو كذلك هذا الكائن الجمعى الذى يجمع الكيانات الفردية « لأبناء الوطن » (٤٢) ، وهو على كل حال ، وعلى الأقل ، مكان للسكن ٠ وهناك شىء مؤكد

بشأن تعبير « الوطن » : أنه مختلف عن الدين ، من حيث أن الدين ذو طبيعة معنوية ، بينما «الوطن» ذو طبيعة مادية (٤٣) • ومن جهة أخرى ، فان « الوطن » يختلف عن الدولة ، من حيث أنه الكيان الذي تقوم بعملها في اطاره ، ومن هذا المنظور فان لفظ « الوطن » يمكن أن يعني عند خير الدين التونسي مجموع السكان (٤٤) ، بل هو يحتل أحيانا عنده مكان لفظ « المملكة » (٤٥) • ومن الصعب أن نضع أيدينا على ما يميز ما بين « الأمة » و « الوطن » في « المقدمة » ، الا أنه يبدو أن « الوطن » كيان ذو طبيعة مادية ، ويشكل السكان فيه عنصرا جوهريا ، بينما « الأمة » كيان معنوي •

ان الجديد حقا في « المقدمة » هو تلك اللهجة التي لا تخلو من مسحة عاطفية ، والتي يحيط بها خير الدين التونسي استعماله لكلمة « الوطن » ، مرتين أو ثلاثا • انه يتحدث ، ومنذ بداية « المقدمة » ، عن « المحبة لخير الوطن » (٤٦) ، ويشير الى طاعة الملك ومحبة الوطن (٤٧) ، ثم تعلو النبرة عاطفيا حين يشير خير الدين التونسي الى خطر المدنية الغربية على العالم الاسلامي ، حيث يشبه هذاالخطر بسيل جامح يهدد بتحطيم كل ما يحيط به ، ثم يضيف بأن هذه صورة محزنة « لمحب الوطن » (٤٨) • أخيرا ، فان كلمة « الوطن » تظهر مرتين في الصفحة الأخيرة من « المقدمة » ، حيث يظهر واضحا أن تعبير « النصوح المحب لخير الوطن » يشير الى خير الدين نفسه ، وهو الذي كان يؤمل أن يكون بكتابته « للمقدمة » قد أدى واجبه باعطاء النصح والمشورة « لدولته ووطنه » (٤٩) (ولنلاحظ أن « الوطن » في هذا التعبير ينبغي أن يمتد ليشمل مجموع الأقاليم العثمانية ، بل وما وراءها في كل مكان يعيش فيه مسلمون) (٥٠) •

أما النوع الثاني من مصطلحات خير الدين التونسي فهو يخص العنصر البشري ، أو ما يمكن تسميته في اطار تصوراته السياسية بالبنية التحتية للنظام السياسي ، وهي مصطلحات : الرعية ، الرعايا ، رعايا الدولة ، الأهالي ، أهل المملكة ، السكان ، العامة ، العباد ، والعبد وعبيد الله ، والمؤمنون •

ويمكن توزيع هذه المصطلحات على ثلاثة أقسام : قسم ذي طابع ديني واضح ، وقسم مأخوذ عن التراث ولكنه يبدأ في اكتساب مضمون مدني محايد بعض الشيء ، وقسم مأخوذ فيما يبدو عن المصطلح الفرنسي في القرن التاسع عشر الميلادي • أما القسم الأول فانه يضم كلمات : العباد والعبد وعبيد الله ، والمؤمن والمؤمنين • والكلمتان الأخيرتان تأتيان

معا وفى موضع وحيد فى كل « مقدمة » كتاب خير الدين (٥١) ، وهو لا يوردهما الا بمناســبة الاستشهاد بحديث نبوى · وعلى ذلك فان اصطلاح « المؤمنين » يختفى تماما من المصطلح السياسى عنده · أما « عبيد الله » فلا يذكر هو الآخر الا مرة واحدة (٥٢) ، وفى اطار من السخرية بمن يريدون استعباد من لا ســيد لهم الا الله · أما كلمــات « العباد » و « العبيد » و « العبد » ، فان الثالثة منها لا تذكر الا مرة واحدة (٥٣) ، ونادرا ما تستخدم الأولى (٥٤) · ويأتى عدم استخدام « العباد » كثيرا من أن المقابل لها ، وهو « الرعية » « والرعايا » اللذان يأتيان من المصطلح التقليدى ، يغطيان معناها ، ويزيدان فى طابعهما المحايد الى حد ما · وهاتان الكلمتان هما بالفعل أكثر الاصطلاحات المذكورة استعمالا على قلم خير الدين التونسى ، وربما كان « للرعية » أسبقية على « الرعايا » ، لأنه اذا كانت صفحات المقدمة تجعلهما متساويتين فى المعنى فى كثير من المواضع (٥٥) ، الا أن « الرعية » تمتاز بأنها تساوى « العبيد » (٥٦) ، وتساوى « الأمة » (٥٧) ، وتساوى « الأهالى » (٥٨) ، وتساوى « العامة » (٥٩) ·

وفيما يخص المصطلحات التى يبدو أن خير الدين أخذها عن المصطلح الفرنسى ، أو عن مصطلح «تخليص الابريز» لرفاعة الطهطاوى والذى يعرفه التونسى (٦٠) ، فربما كان أكثرها استحقاقا للاهتمام هو « العــامة » ، الذى يدل على معنى « الجمهور » ، بل قد يؤدى معنى « الشعب » حين يأخذه المؤلف من مصادر فرنسية (٦١) · ولكن كلمة « العامة » قد تؤخذ بمعناها العادى (٦٢) ، وهو محقر الى درجة ما ، بل هو بىء صراحة ، فهو يقول مثلا عن التنظيمات السياسية الجديدة فى الدولة العثمانية ان « العامة فى مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات انكارا كليا حتى ظهر فى بعض جهات المملكة مبادىء الاضطراب » ، والسبب هو أن بعض الولاة « دسوا للعامة من قول الزور والغش ما ينفرهم منها » (٦٣) · كما أنه يعود فى نص آخر ليستخدم تعبيرى « العــامة » و « جفاة الأهالى » فى سطرين متتاليين (٦٤) ·

ويظهر من كل ما سبق أن خير الدين التونسى يجدد فى المصطلح السياسى ، اما باستخدام اصطلاحات جديدة واما باعادة تقويم مصطلحات قديمة ، وذلك فى نفس الوقت الذى نشهد فيه عنده استمرارا للتراث الاصطلاحى الرئيسى فى نظرية الامامة الاسلامية ·

والسؤال الآن هو : هل يوجد فى مصطلح خير الدين التونسى ، وفى نظام فكره ، ان أمكن استخدام هذا التعبير ، مكان لما يقابل مصطلحنا الحالى « المواطن » ؟

يظهر من استعراضنا لأهم مصطلحات خير الدين التونسي أن أقربها ظاهريا الى كلمة « مواطن » هو تعبير « محب الوطن » ، ولكننا رأينا مدى خصوصية هذا التعبير الى حد لا يجعل منه اصطلاحا بالمعنى المعتاد ، كما أشرنا الى أنه يدل في الواقع على خير الدين التونسي نفسه • فالنتيجة الأولى اذن هي أنه لا يوجد في مصطلح التونسي مقابل لاصطلاح «المواطن» • ولكن النتيجة الثانية أهم بكثير ، ويمكن وضعها على النحو التالي : لم يكن من الممكن أن يظهر عند خير الدين التونسي مقابل لمصطلح « المواطن » • ذلك أن هذا المفهوم هو مفهوم فردي في المحل الأول ، ومكانه نظرية سياسية تأخذ بتقديم الفرد ، وبأن الشعب هو مصدر السلطات ، وأن هدف التنظيم السياسي هو خدمة أعضاء المجتمع ، بحيث أن « الدولة » مفهوم تابع لمفهوم المجتمع الذي يتكون في النهاية من أفراد ، هم المواطنون، وبهذا نكاد نقترب بالفعل من القول بأن الدولة هي التي في خدمة الوطن ، وانه أساس ، وهي فرع • ولكن كل هذا لم يكن موقف التونسي ، ولم يكن يمكن أن يكون موقفه ، كما لم يكن يمكن أن يكون موقف النظرية السياسية التي تدور كلها حول الامامة ، وبالتالي حول الحاكم ، وتدور حول الدولة وليس حول المحكومين ، الذين هم مجرد رعية ورعايا ، والذين كانت ترى فيهم اما مؤمنين واما أهل ذمة ، فالرعايا في المحل الأول ينتمون الى دين ما ويعاملون على أساس انتسابهم الديني ، فالأصل هو الانتماء الديني ، وليس الانتماء السياسي أو الوطني كما سيظهر شيئا فشيئا مع رفاعة الطهطاوي •

وقد سبق أن أشرنا الى أن التونسي لا يفكر ، في « مقدمته » ، الا للدولة العثمانية ، وبالتالي فانه لا يفكر لما نسميه « الشعب » ، وحتى حين يذكر الرعايا والأهالي والسكان ، فانه يذكرهم من أجل التنبيه على بعض حقوقهم ، نعم ، ولكن على الأخص من أجل التنبيه على واجباتهم في العمل وتعضيد الدولة بشتى السبل ، فالدولة هي الأساس وهي بؤرة الاهتمام • لقد كان من الطبيعي أن يكون خير الدين التونسي جمعي النظرة وليس فرديها ، « وجمعيته » هي من وجهة نظر الدولة وليس من وجهة نظر المجتمع ذاته • فهو يتكلم عن الأمة وعن العباد ، ولكن لا مكان عنده للأفراد من حيث هم كائنات مستقلة الارادة من مجموعهم تتكون اتجاهات الأمة ، انما الأمة عنده هي ذلك الكائن الجمعي القاهر والسابق في وجوده وجوهره على الأفراد والمستقل عنهم ، بل هو منتجهم وموجههم • وقد سبق أن ألمحنا الى أن مفهوم « الدولة » يسيطر عنده على مفهوم الأمة، وكأن الأمة الحقة هي ما تعبر به سلطة الملك عن ذاتها • وهكذا فلا مكان عند التونسي للنظرة الفردية ولا مكان لمفهوم الفرد ولا لمفهوم المواطن •

صحيح أنه يهتم أحيانا بالرعايا « فى مفردهم وجمهورهم » (٦٥) ، وبالانسان بعامة ، أى ما يقرب من «الشخص» (٦٦) ، ولكن ذلك الانسان ليس بالمواطن على أية حال · ان ذلك الانسان الذى يتحدث عنه خير الدين انما هو بالكلية « رعية » ، ولن نقول عبدا وعبيدا (٦٧) ، وليس مواطنا ، أى أن التونسى ينظر اليه من وجهة نظر الحاكم ، وليس فى ذاته ، ولا حتى من وجهة علاقته مع زملائه الآخرين (وهو ما يميز بالضرورة مفهوم المواطنة ، فالمواطن مواطن بالقياس الى آخرين ، أما الرعيـة فانها كذلك بالقياس الى الحاكم) · ان من أساسيات النظرة الدينية أن تكون جمعية لا فردية ، ولهذا فان خير الدين يتمنى أن « يكون الجميع كالشخص الواحد » (٦٨) ، أى أن تمحق الفروق الفردية الى أقصى حد ، بحيث لا يبقى الا الكائن الجمعى · ان فكرة المواطنة تتضمن فكرة المبادرة الفردية وتتضمن النظرة ابتداء من أسفل التكوين السياسى الى أعلاه · ولكن ما أبعد المبادرة الفردية عن جوهر النظـرية السياسية التقليدية ، فحتى الأمـر بالمعروف والنهى عن المنكر سيكون فى النهاية ، ليس فى يد أول مار فى الطرقات ، بل فى يد أهل الحل والعقد ، وهم قلة تابعة للحاكم فى واقع الأمر ، الا من ندر ، وستكون وظيفتهم فرض كفاية من حيث المبدأ ، لا فرض عين ، حيث يقول التونسى ، وهو بصدد الحديث عن النظم الأوربية : « الأهالى ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأورباويين بمجلس نواب العامة ، وعندنا بأهل الحل والعقـد ، وان لم يكونوا منتخبين من الأهالى · ذلك أن تغيير المنكر فى شريعتنا من فروض الكفاية ، وفرض الكفاية اذا قام به البعض سقط الطلب به عن البـاقين ، واذا تعينت للقيـــام به جمـــاعة صار فرض عين عليهـم بالخصوص » (٦٩) ·

ومن جهة أخرى ، فان النظرية التقليدية ، على ما ألمحنا اليه للتو ، لا تبدأ من أسفل السلم السياسى ، أى من القاعدة السياسية التى هى البشر أعضـاء المجمـوعة ، بل من أعلاه ، أى من الأمة ومن الدولة ومن الامام أو الوالى الحاكم ، بل هى تبدأ فى الواقع من أعلى من ذلك : من الألوهية ذاتها التى وضعت الشريعة المقدسة ، بحيث أن القول « بالأمة » فى اطار النظرية التقليدية يفقد كثيرا من مضمونه ، لأن تلك « الأمة » ليست مصـدر السلطات ، بل هى الجسـد الذى تنفـذ عليه وفيه أفعال السلطة ·

رفاعة رافع الطهطاوى

(١٨٠١ - ١٨٧٣ م)

١ - ما هى المشكلة ؟

يمكن أن نقول ان المشكلة الكبرى التى أراد رفاعة الطهطاوى معالجتها هى مشكلة التنظيم الاجتماعى الجديد الذى يريد اقتراحه على « أهل وطنه » بما يناسب احتياجات العصر ، التى لا تتمثل فى ضرورة محاكاة أوربا وحسب ، بل وكذلك فى ضرورة الوقوف فى وجهها ، ويناسب تصورات الطهطاوى الشخصية ، التى توصل اليها بما شاهد وقرأ عن فرنسا ، وبتأمله فى كل ذلك وفى تاريخ مصر وبلاد الاسلام وفى حال الانسان بصفة عامة ومكانه فى الكون (٧٠) .

والفكر السياسى جزء من الفكر الاجتماعى ، ولهذا كان تناول الطهطاوى لأفكار مثل الأمة والوطن ذا طبيعة سياسية واجتماعية ، خاصة وأن المنتشر فى التقليد النظرى الاسلامى ، والذى قبله الطهطاوى واعيا ومجددا فى مضمونه ، هو أن الغاية من السياسة (وان كانوا قد يقولون « الولاية » أو « الحكم » أو « التدبير ») هى رعاية أعضاء المجتمع (وكانوا يقولون « الرعية » و « الرعايا » ، وسيقول هو « الأهالى » و « الهيئة الاجتماعية » و « الجمعية » ...) . ولا ينحصر التجديد الهام الذى أتى به الطهطاوى فى مضمون لم تالفه الأفكار ، وان غلف بعبارة قد تبدو أحيانا تقليدية ، ولا فى أسلوب فى التصور والتعبير وترتيب فى العرض تبدو من ورائه فطنة تجسد من خلال رفاعة ثقابة النظرة عند شعب عايش التاريخ كله وبقى فوقه ، بل يظهر أيضا فى أن رفاعة الطهطاوى حدد لنفسه ، وربما منذ « تخليص الابريز » ذاته ، الجمهور الذى يتحدث اليه ، والأمة التى يفكر لها ، والوطن الذى يبغى نفعه : انه أهل مصر والأمة التى تقيم فى هذا الوطن . وعلى هذا فلا مجال عنده للحديث الى « المؤمنين » عامة ولا الى أهل ديار الاسلام وممالكه ، الا فى النادر وقياما بواجبات هى أقرب الى مراعاة الخواطر منها الى أى شىء آخر .

وقبل أن ندخل فى تفصيل الاصطلاح السياسى العام عند الطهطاوى ، ومفهومى الأمة والوطن على الأخص ، نشير الى أن فكر رفاعة ما هو الا لحظة على طريق تكون المصطلح العربى الحديث والفكر المستعرب الحديث . واللحظة الطهطاوية ذاتها لحظة متحركة ، « فالتخليص » يقف وحده وعلى حدة أحيانا كثيرة ، وفى « المناهج » ذاتها لحظات يحس القارىء أن بعضها يشكل تجريبا أو يشكل قفزة بالقياس الى البعض الآخر ،

كما أن دراسة المصطلح الطهطاوى لن تكتمل الا بالتنبيه الى فحص عدة أشياء معا ، الى جوار كتبه الرئيسية (« تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ، ١٨٣٤ ، « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » ، ١٨٦٩ ، « المرشد الأمين للبنات والبنين » ، ١٨٧١) وهى :

١ ــ ترجماته من الفرنسية وترجمات تلامذته ٠

٢ ــ الأصول الفرنسية التى يحتمل أن يكون الطهطاوى قد استقى منها مواضيع مؤلفاته ٠

٣ ــ كتاباته الأخرى فى التاريخ والمسائل الدينية وغيرها ٠ ونشير كذلك الى أن دراسة الاصطلاح عند الطهطاوى ينبغى أن تتم بعد التنبه الى أهدافه العامة كمفكر ، والى نوع ثقافته السياسية بعامة ، والى طبيعة حركتى أهل مصر من جهة والولاة العلويين (وخاصة محمد على واسماعيل) من جهة أخرى ، والى اجتماع أغراض الطرفين فى وضوح حول انتزاع مصر شيئا فشيئا من قبضة السيطرة العثمانية ، حتى لو كانت اسمية ٠

٢ ــ المصطلح السياسى عند الطهطاوى :

يمكن أن نقسم التعبيرات ذات الطابع الاصطلاحى عند رفاعة الطهطاوى وفى كتبه الثلاثة المشار اليها الى مجموعات ثلاث ٠ المجموعة الأولى تخص أعم الأطر للاجتماع الانسانى ، وفيها نجد : الخلق ، الجمعية التأنسية ، التأنس العام ، وقد تضم اليها كلمات : الانسان والشخص والجنسية ٠

المجموعة الثانية تخص الاطار الفوقى للتنظيم السياسى ، وفيها نجد : الدين ، الاسلام ، يد الاسلام ، أمم الاسلام ، ممالك الاسلام ، ديار الاسلام ، البلاد الاسلامية ، الدولة المصرية ، الحكومة المصرية ، مصر ، القطر المصرى ، بلاد مصر ، الديار المصرية ، الأقطار المصرية ، بر مصر ، الدولة ، المملكة ، السلطة ، الملك ، النظام المدنى ، الأمة ٠

المجموعة الثالثة تخص الاطار التحتى للتنظيم السياسى : الرعية ، أبناء الرعية ، عموم الرعية ، الرعايا ، الملة ، الجمعية ، جمعية المملكة ، أعضاء الجمعية ، أفراد الجمعية ، الهيئة الاجتماعية ، الأهالى ، أهالى المملكة ، أبناء الأهالى ، الأهلية ، الوطنية ، أبناء الوطن ، أهل الوطن ، أهل الاستيطان ، أهل مصر ، الرأى العمومى ، السواد الأعظم ، العامة ، الناس ، الوطن ، البلد ، الشخص من الأهالى ، الوطنى ، البلدى ، المستوطن ، المستوطنين ، الأمة ، الأمة الواحدة ، الأمة المصرية ٠

وأهم ما نلاحظه على الفور ، وبالمقارنة مع خير الدين التونسى ، هو وفرة الاصطلاح الطهطاوى من جهة ، وبعده الى حد كبير نسبيا عن المنهل الدينى التقليدى للمصطلح ، من جهة أخرى ، فمعظم الكلمات التى ذكرناها هي كلمات « عصرية » • وسنفحص أهم اصطلاحات الطهطاوى ، وعلى الأخص « الأمة » و « الوطن » ، فى حينها بالتفصيل ، وسنشير خلال سيرنا الى بعض من المصطلحات الأخرى مما يناسب المقام •

٣ ـ من تصور دينى عام الى تصور مدنى حول طبيعة الاجتماع وأهدافه :

قبل أن نأخذ فى النظر الى موقف الطهطاوى من الأمة والوطن ، يحسن أن نشير الى الاتجاه العام له ، فهو مرحلة انتقال واعية من التصور الدينى الى التصـور المدنى أو العلمانى لطبيعـة الاجتمـاع وأهدافه • والطهطاوى منظم الفكر ، يحاول قدر جهده ادخال الجزء فى الكل ، ولذلك فانه يعاود الكلام عن « الخلق » ككل وعن البشر فى مجموعهم (٧٠ مكرر) • ومهما يكن من رجوعه الى صياغات وأطر دينية ، فان المغزى العلمانى واضح ومؤكد ومنذ «التخليص» ذاته • ولم يكن من الممكن للطهطاوى أن يبتعد عن النموذج الدينى التقليدى مرة واحدة ولا صراحة ، وانما هو يفعل ذلك ضمنا وعمليا ، مع الاعتراف بأساسيات دينية من وقت لآخر (مثل التأكيد على أن الانسان مخلوق للاله وأن الاله هو الذى يأمره وينهاه (٧١) ، أو بأساسيات فى الثقافة التقليدية ، مثل تقسيم الانسان الى جسم وعقل وتفضيل الثانى على الأول (٧٢)) ، بل هو كثيرا ما يستعين الطهطاوى الى طبيعة الاجتماع وأهدافه :

ونشير الآن بايجاز كبير الى أهم مظاهر التجديد العلمانى فى نظرة الطهطاوى الى طبيعة الاجتماع وأهدافه :

١ ـ يؤكد الطهطاوى ، فى داخل الصياغة الدينية لتصور مكان الانسان فى الكون ، على أن الاجتماع الانسانى ظاهرة « طبيعية » (٧٣) •

٢ ـ يصبح هدف الاجتماع الانسانى عند رفاعة هو السعادة التى يرد ذكرها مرارا عنده ، مثلا : « الجمعية التأنسية مائلة الى الحصول على السعادة » (٧٤) •

٣ ـ ويتصل بالتأكيد على السعادة التأكيد على أهمية الثروة ، ولا تفهم أهمية هذا التجديد الا بالنظر الى اتجاهات الدعاوى التصوفية الى نبذ الاهتمام بالدنيا والتى سادت خـلال العصر العثمانى كله ، ولمصلحة الطبقات السائدة والمسيطرة •

٤ ـ ويتصل بهذا وذاك هجوم الطهطاوى على الكسل ودعوته العمل .

٥ ـ وهو يؤكد أيضا على فكرة المصلحة وعلى وجوب اتخاذها مرشدا الى جوار أوامر الدين .

٦ ـ وربما كان الطهطاوى أول من وعى فكرة « التقدم » فى عالم الكتابة بالعربية ، ويتصل بهذا تأكيده على فكرة « النهضة » أيضا (٧٥) .

٧ ـ وهو لهذا يأخذ جانب فكرة « الحركة » ضد فكرة السكون بصفة عامة .

٨ ـ ويؤكد فى ميدان العلاقات الاجتماعية على ما يسمى اليوم بالجانب الديناميكى فى الحركة الاجتماعية .

٩ ـ ومن أهم مظاهر ذلك تأكيده المتكرر على وجوب توفر عنصر « المبادرة » عند الأهالى فى ميدان « المنافع » ، دون انتظار لما تفعله السلطة .

١٠ ـ وهو يدعو الى وجوب ايجابية الحكومة فى ميدان المنافع العامة ، وذلك بالنظر الى سلبية الحكم المملوكى فى ميدان أداء وظائف الحكومة المركزية .

١١ ـ وربما كان الطهطاوى يستحق فى القرن التاسع عشر الميلادى لقب «مفكر المستقبل» ، فنظره الأول ينصب على المستقبل لا على الماضى .

١٢ ـ وهو لذلك يرفض صراحة احترام التقليد لمجرد أنه التقليد ، ويدعو الى الاجتهاد ، أى الى التجديد .

١٣ ـ ولذلك فانه يعلى أيضا من شأن الفكر العقلى الى جوار الفكر الدينى .

١٤ ـ ونجد عند رفاعة الطهطاوى حسا شديدا بأهمية الجماعة ، وربما كان هذا تجديدا هاما فى اطار ثقافة تتحدث كثيرا عن المؤمنين كجماعة ، ولكنها لا تضع فى العمل أى تنظيم فعلى للحركة الاجتماعية للجماعة من حيث هى جماعة .

١٥ ـ وقد تظهر الدراسة الدقيقة للفكر السياسى عند الطهطاوى أنه يقدم المجتمع على الدولة على نحو ما .

١٦ ـ ومن حيث الفرد الانسانى ، فان رفاعة هو من أول من أكدوا على أنه عنصر المجتمع الحقيقى .

١٧ ـ وعلى الأقل فانه واضح الاهتمام بكرامة الشخص الانسانى (٧٦) .

١٨ ـ ونشير أخيرا الى وجود اشارات قليلة عند الطهطاوى ، ولكنهـا واضحة جدا ، وتنبىء باهتمامه بالطبيعة الخارجية ، وبأن علاقة الانسان معها أســاسية • وكان اهمال الطبيعة من أهم مميزات الثقافة التقليدية •

٤ ـ وحدة الاجتماع الأساسية

يمكن تلخيص أهم مظاهر التجديد عند الطهطاوى بخصوص هـذا الموضوع فى النقاط الثلاث التالية :

١ ـ يختفى عنده عمليا ، أو يتوارى على الأقل ، مفهوم « الأمة الاسلامية »•

٢ ـ ويحل محله ما يمكن تسميته بمفهوم « الأمة المدنية » •

٣ ـ ولكن مفهوم « الأمة » متصورا على الطريقة المدنية لا يحتل المكانة الأولى فى نظام الطهطاوى ، بل يأتى أولا « مفهوم الوطن » •

ومما هو ذو دلالة عظيمة أن كلا التعبيرين ، « الأمة » و « الوطن » ، لا يظهران على الاطلاق فى « تخليص الابريز » ، بل تظهر وحسب تعبيرات من مثل « الرعية » و « الملة » و « أهل مصر » و « أهل الاستيطان » • ويستخدم الطهطاوى ، فى كتابيه الآخرين ، تعبير « الأمة » أحيانا فى أعم معانيه المأخوذة عن التراث ، كما يظهر مثلا فى الآية القرآنية : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » سورة هود : ١١٨) • ولكن الغالب أنه يستخدمها بمعنى المجموعة السكانية التى ترتبط برباط السكن المشترك على الأخص ، فهى تؤدى معنى « النوع الانسانى فى مصر » الذى يستخدمه حرفيا (٧٧) (وان كان هذا التعبير يأتى فى اطار نص مترجم عن الفرنسية يثبته رفاعة ليرد على مجمل قضيته) ، أو هى مساوية «للملة» ، حيث نراه يقول « الأمة المصرية » (٧٨) (وهذه هى المرة الوحيدة على ما نعرف التى يأتى فيها هذا التعبير فى كتبه الثلاثة الرئيسية) ، بعد أن قال « الملة المصرية » (٧٩) و « أبناء الأوطان » (٨٠) • وربما كان التعريف الصريح الوحيد للأمة عنده هو ما يظهر فى قوله : « الهيئة المجتمعة يعنى الأمة بتمامها » ٨١ • ولكن يبدو أن المعنى الأغلب عند الطهطاوى هو هذا المعنى الأخير : « أبناء الوطن » ، حيث نجده يربط ، بين أهم الاصطلاحات عنده فى هذين النصين الجامعين من « المرشد الأمين » • يقول النص الأول منهما : « وقد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أن أبناء الوطن دائما متحدون فى اللسان وفى الدخول تحت استرعاء ملك واحد والانقياد الى شريعة واحدة وسياسة واحدة •••• فكأن الوطن انما هو منزل آبائهم وأمهاتهم ومحل مرباهم ، فليكن أيضا محلا للسعادة المشتركة بينهم ، فلا ينبغى أن تتشعب

الأمة الواحدة الى أحزاب متعددة...» (٨٢) . ويقول الثانى : « الملة فى عرف السياسة كالجنس : جماعة الناس الساكنة فى بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدهـا متحدة ، ومنقادة غالبا لأحكام واحدة وتسمى بالأهالى والرعية والجنس وأبناء الوطن . وينبغى أن تكون الأمة المستحقة لأن تتصف بهذه الصفات وتتلقب بهذه الأسماء ذات شهامة وشـجاعة وذكاء ، وميل الى حب المجد والفخار وشرف العرض ، تحب حريتها وتتولع بقوة رئيس دولتها وتنقاد لقوانين مملكتهـا وسياستها . ولا جائز أن تستغنى الأمة عن رئيس يحسن سياستها وتدبير مصالحها ، فبدونه لا تأمن على التمتع بحقوقها المدنية ومزاياها البلدية » (٨٣) .

والوطن كما يظهر من هذين النصين هو الموطن فى المحل الأول ، وقد ظهـر فى « التخليص » تعبير « لمهل الاستيطان » (٨٤) . ويعرف « المرشد الأمين » مفهوم الوطن تعريفا صريحا فيقول : « الوطن هو عش الانسان الذى فيه درج ومنه خرج ومجمع أسرته ومقطع سرته وهو البلد الذى نشأته تربته وغذاه هواؤه ونسيمه » (٨٥) . كما يربط « مناهج الألباب » بين الوطن والموطن صراحة : « لا سيما اذا كان الموطن منبت العز والسعادة ... كديار مصر فهى أعز الأوطان لبنيها » (٨٦) . ويدل على معنى الموطن قوله أيضا : « الأمة المقيمة فى الوطن » (٨٧) ، ويؤيد هذا تعبيراه المتكرران : « أهل الوطن » و « أبنـاء الوطن » . ولكن رابطة الوطن ليست محض الناتج من اضافة فرد الى فرد ، بل هى تؤدى الى كيان جديد حاول الطهطاوى استكشافه فى تعبير مثل « الاخوة الوطنية » (٨٨) ، ومثل « العائلة الواحدة » (٨٩) .

ولكن الطهطاوى يبدو أحيانا وكأنه يريد أن يجعل من الوطن رابطة السكان المرتبطين برباط الجنس . فيقول مثلا فى المناهج : « الملة المتمدنة التى تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرهـا » (٩٠) ، كما يقول نفس الكتاب صراحة مرتين : « علة الضم الجنسية » (٩١) ، وهو بسبيل رفض أن يكون لفرنسا زعم التدخل لاصـلاح شئون مصر على ما أراد بونابرت أن يقنع المصريين ، وكما سيقول فرنسيون من بعده (٩٢) . وعلى هذا فان رابطة الوطن بصفة عامة هى اما السكن (أو « المنزلية » كما يقول زفاعة) ، واما الجنس ، وقد يجتمعان معا كما يظهر فى هذا النص الهام : « ما يتمسك به أهل الاسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلون به عن سائر الأمم فى القوة والمنعة يسمونه [أى الأوروبيون] محبة الوطن . على أنه عندنا معشر الاسلام حب الوطن شعبة من شعب الايمان وحماية الدين مجمع الأركان . فكل مملكة اسلامية وطن لجميع من فيها من الاسلام ، فهى جامعة للدين والوطنية ، فحمايتها واجبة على بنيها من هاتين الحيثيتين ، وانما جرت العادة بالاقتصار على الدين لقوة

أهميته مع ارادة الوطن . وقد تكون الغيرة على الوطن الخصوصى محضة لمجرد الجنسية والمنزلية ، كالقيسى واليمانى والمصرى والشامى ، مع أن الوطن يستوى فيه النوع الانسانى » (٩٣) .

وينبغى أن نفهم هذا الموقف على ضوء حركة مصر فى عصر اسماعيل حيث ظهرت ارادة الوطنية التى يجتمع فيها المصرى « الفلاح » والمصرى المستترك (أتراك ، شركس ...) ، والمصرى المسلم والقبوطى واليهودى .

وفى بعض النصوص النادرة يستخدم الطهطاوى كلمة « الوطن » لتدل على تصور جديد ومختلف يؤدى معنى « الذات القومية » ، كما قد نقول اليوم ، ومن ذلك مثلا قول الطهطاوى عن المنافع أن « بها يترقى الوطن » (٩٤) ، وكان المعتاد أن يقال « بها يترقى أهل الوطن » . ونشير أخيرا الى وعى الطهطاوى بالصراع العميق ، وان كان نادرا ما يظهر على السطح مباشرة تفاديا للمجابهة ، بين الوطن والدين ، وهو ما يظهر من نص « المرشد الأمين » المذكور . ونلاحظ أن الطهطاوى لا يختار بين الحدين ، بل يجمع بينهما ، وان كان الحد الذى يدافع عنه هو الوطن ، لأنه هو المفهوم الجديد . يقول : « جميع ما يجب على المؤمن منها [من مكارم الأخلاق] يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض ، لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية . فيجب أدبا [على] من يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه » (٩٥) .

وكما أشرنا من قبل فان الجديد حقا عند الطهطاوى هو التحول من مفهوم الأمة الدينية الى الأمة المدنية والى مفهوم الوطن ، ولكن ربما كان التجديد الأعظم هو تأكيده العظيم على مفهوم « مصر » . وهو يستخدم تعبيرات « بلاد مصر » و « الأقطار المصرية » و « مملكة مصر » و « القطر المصرى » و « البلاد المصرية » ، ولكنه يستخدم كذلك « مصر » باطلاق ، وأحيانا ما يقول « مصرنا » . ومصر « وطن شريف » (٩٦) ، وهى « أعز الأوطان » (٩٧) ، وهى « أم لساكنيها » (٩٨) ، و « ديار مصر سبقت جميع الأمم بالمآثر الغريبة » ، وهى « فائقة فى المآثر جاهلية واسلاما ولها أسبقية التمدن قديما وحديثا ، والآن تنافس الممالك الأخرى فى الفنون والصنائع » (٩٩) ، حيث اجتمعت لها وسيلتا التمدن ، وهما : « تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الانسانية » (١٠٠) و « المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية » ، وعلاماته الثلاث ، أى علامات التمدن ، التى هى : « حسن الادارة الملكية والسياسة العسكرية ومعرفة الألوهية » (١٠١) . وهى بلد العلم والحكمة (١٠٢) ، وكانت دولتها القديمة دولة فاضلة (١٠٣) ، وعادلة (١٠٤) ، ومحترسة مستنيرة بالمعارف (١٠٥) . وهى « بر

البركة » (١٠٦) وفيها « خزائن الأرض » (١٠٧) وهى مستحقة بر بنيها ، « الذين هم أرباب قرائح ذكية وحافظتهم قوية ، متى قصدوا شيئا تعلموه فى أقرب وقت وزمان ، وكم قام على قابليتهم واستعدادهم لعظائم الأمور أعظم برهان » (١٠٨) ٠

ومن المعروف أن رفاعة الطهطاوى هو أول مكتشف مصرى حديث لتاريخ مصر القديم ، وذلك منذ كتابه الأول ذاته ، « تخليص الابريز » ٠ ولكن أهم ما يميزه فى هذا الصدد هو أنه يضيف الى ذلك احساسا بامتداد مصر المتصل عبر التاريخ ، وفى الماضى والمستقبل ، كما تشهد بذلك كتبه الثلاثة وغيرها ٠ وربما كانت قمة مشاركاته فى هذا الميدان تصويره لمصر وكأنها ذات ترتفع فوق مفهوم الوطن ومفهوم الأهالى ، وان كان لا يتحدث الا مرة واحدة ، كما أشرنا ، عن « الأمة المصرية » ٠ ومن التعبيرات التى نجدها فى « مناهج الألباب المصرية » والتى قد تشهد على وجود تصور لمصر ذاتا عنده : « عاد لمصر عزها القديم » (« مناهج الألباب » (ص ٢) ، كان [محمد على] من أعظم الأعوان والأنصار لمصر فى رفع التكاليف الشاقة ٠٠٠ فقصد اعادة فضيلة مصر على سائر الأمصار » (ص ٣٠) ، « القوة الحاكمة العمومية ٠٠٠ هى ٠٠٠ كالوصى على مصر وعلى جميع الرعية » (ص ١٥٥) ، « ضعفت الأمة اوصرية ٠٠٠ » (ص ١٦٥) ، « مطمح نظر مصر الآن التبصر فى تكميل وسائل التمدن » (ص ٢٣٠) ، وغير ذلك من التعبيرات ٠

٥ ـ العنصر البشرى

يختفى تماما عند الطهطاوى ، ومنذ كتابه الأول ، تعبير « المؤمن » و « المؤمنين » ، اللهم الا فى نصوص دينية تكاد تنحصر فى حديثين للرسول (صلى الله عليه وسلم) « المؤمن أخو المؤمن » ، و « المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص ٠٠٠ » ، وهذه النصوص الدينية لا تذكر الا فى اطار أخلاقى وليس فى اطار سياسى على الاطلاق ٠ وقد سبق أن أشرنا الى أهم اصطلاحات الطهطاوى فى هذا الميدان ، وأظهرها عنده : « الرعية » ، وعلى الأخص « الأهالى » الذى يتصدر اصطلاحات كتابى « المرشد الأمين » و « مناهج الألباب المصرية » فى جملتهما ومنظورا اليهما من هذه الزاوية ٠ ولكن ربما كان الجديد فى مصطلح الطهطاوى هو الكلمات المتصلة بمفهوم « الوطن » ، فتجد عنده : « أهل الاستيطان » منذ « تخليص الابريز » (١٠٩) ، « أهل الوطن » و « أبناء الوطنية » و « الأهلية » ، واصطلاحا « المتوطن » و « المتوطنين » ، وان لم يذكرا الا نادرا (١١٠) ، ولا يظهر عنده بعد لفظ « المواطن » ٠ ويظهر عنده أيضا ، فى « مناهج

الألباب المصرية » ، تعبير جديد هو « الرأى العمومى » (١١١) • وبصفة عامة فان اصطلاحات الطهطاوى فى هذا الميدان تبتعد بشكل واضح عن التأثير الدينى التقليدى ، اللهم الا مع ألفاظ مثل « الرعية » و « العباد » (وهو تعبير لا يذكر الا نادرا (١١٢)) • ويتميز كتاب « المرشد الأمين » بالحديث عن « الوطنى » ، فيقول فى نص هام : « ابن الوطن المتأصل به أو المنتجع اليه الذى توطن به واتخذه موطنا ينسب اليه تارة الى اسمه ، فيقال مصرى مثلا ، أو الى الأهل ، فيقال أهلى ، أو الى الوطن ، فيقال وطنى ، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده » (١١٣) •

ولكن علينا أن نلاحظ أن الطهطاوى كثيرا ما يلجأ الى استخدام تعبير « الانسان » بصفة عامة ، كما هو الحال مثلا فى الفصل الثانى من الباب الرابع فى « المرشد الأمين » ، كما بدأ فى استخدام تعبيرات جديدة مثل « كل شخص من الأهالى » (١١٤) أو كل فرد من أفراد الجمعية (١١٥) أو « كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية » (١١٦) أو « جميع أعضاء الجمعية » (١١٧) • والطهطاوى فى مل هذا بحق مستودع لتجريب المصطلحات ، وسيقوم جيل تال بالاختيار بين مقترحاته بعد تعديل عليها واضافات •

الطهطاوى والتونسى
نظرة مقارنة

لقد جمعنا بين رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى لأكثر من سبب • الأول أنهما يكونان معا الجيل الأول من مفكرى الأمة الاسلامية فى العصر الحديث ، وهما يتسيدان مجال الفكر المكتوب باللغة العربية حتى عام ١٨٧٨ ـ ١٨٧٩ على التقريب ، بغير أن يكون لهما منافس حقيقى فى ذلك المجال على الاطلاق (١١٨) •

السبب الثانى ، والمكمل والمقابل للسبب الأول فى نفس الوقت ، هو أنهما ، رغم الصفة الاسلامية التى لا يمكن أن تنكر لهما معا (ونشير هنا الى رفاعة على الأخص) ، يمثلان مرحلة أو محاولة من محاولات الانعتاق من اسار التقليد الاسلامى ، اما جزئيا مع خير الدين ، واما الى حد كبير مع رفاعة •

السبب الثالث هو أنهما كاتبان مقروءان ومؤثران ، سواء على مستوى توجيه الفكر أو توجيه العمل ، وعلى مستوى الصياغة أو مستوى المضمون • وقد يكون هناك الى جوارهما من المعاصرين فى الفترة التى أشرنا اليها ، كتاب آخرون ، ولكنهم قد يفتقرون الى طابع الفكر المنظم أو الى الأهمية الفعلية عند القارئين بالعربية فى بلاد الاسلام ، فلا يعتد بهم حتى وان كانت كتبهم قد نقلت الى لغات أوربية فى حينها •

السبب الرابع هو أن خير الدين ورفاعة يجتمعان فى أشياء ويختلفان فى أشياء أخرى ، وهما يظهران نموذجين للمفكر الكاتب باللغة العربية خلال القرن التاسع عشر الميلادى : نموذج المهتم ببلاد الاسلام أولا وبالدولة الاسلامية ، ونموذج المهتم بأمة معينة على الطريقة الحديثة وبالوطن الذى تنتمى اليه ٠

وهناك سبب آخر ، وهو أنهما مؤلفـــان يعرف كل منهما الآخر ككاتب ، فخير الدين يشير الى « تخليص الابريز » ، والطهطاوى يشـــير ثلاث مرات على الأقل الى « أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك » ، وظاهر أن كلا منهما يكن كثيرا من الود الفكرى والاعجاب للآخر ٠

ولكن ربما كان الدافع الأساسى وراء اختيارنا لهما هو أنهما يشكلان معا مرحلة من مراحل ثلاث سيمر بها الاصـــطلاح السياسى ومعه أيضـــا اتجاه الأفكار فى العـــالم الاســـلامى الحديث بشأن مسائل الأمة والوطن وأعضاء المجتمع ودورهم السياسى ٠ المرحلة الأولى هى التى نحن بصددها مع رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى ، ونسميها مرحلة « الاقتراح » ، حيث تبقى عند المفكر عناصر متعددة من التراث ، ويقدم هو عددا غيرها ، متأثرا على الأخص بالتصورات الأوربية ، ولكن الأمور قليلا ما تأخذ فى هذه المرحلة شكلا محددا ونهائيا ٠ المرحلة الثانية هى مرحلة « التجريب » ، وهى التى مرت بها الكتابة الفكرية باللغة العربية خلال الأعوام التالية على ١٨٧٨ م ، وخاصة ما بين ١٨٧٨ و ١٨٨٢ م فى مصر ، حيث ظهر عدد وفير من الكتاب ، أهمهم فى ميدان الفكر السياسى أديب اسحق وعبد الله النديم ومحمد عبده وحسين المرصـــفى ، وسيأخـــذون فى انتقاء بعض المصطلحات دون غيرهـــا والتركيز عليهـــا ٠ والمرحلة الثالثة هى مرحلة الاستقرار النسبى للمصطلح السياسى ، وهى التى سيصل اليها قاسم أمين ، وعلى الأخص أحمد لطفى السيد فى كتاباته خلال أعوام ١٩٠٧ ـ ١٩١٤ م ٠

ولكن مرحلة « الاقتراح » لا تعنى بالضرورة غمـــوض الهـــدف ٠ لأن الهدف السياسى والاجتماعى واضح عند رفاعة وعند خير الدين ، وهو عندهما معا : التحديث من أجل القوة (وان كان الاختلاف بينهما سيظهر عند طلب : تحديث ماذا ؟ وقوة من ؟) ٠ وهناك ضرورة يتفقان عليها ، وهى : اعادة النظر فى مفاهيم التقليد بصفة عامة ، وضرورة الأخذ بالفصل بين ما هو دينى وما هو زمنى ، ولن يأخذ هذا عندهما صورة المجابهة ، ولكن يصبح من الواضح أن أصول السياسة الشرعية لا تستمر هى كل شىء ، ويأخذ مفهوم ، قد يسمى « السياسة المدنية » أو « العقلية » أو « البوليتقا » أو غير ذلك من الأسماء التى تظهر عند الطهطاوى والتونسى ،

يأخذ فى الظهور اعتمادا على مفهوم مقبول من ذات التقليد ، وهو مفهوم « المصلحة » . كذلك فان النظر السياسى يتغير أفقه بشكل جوهرى بعد اضافة مفهوم السياسة المدنية الى مفهوم السياسة الشرعية ، وارجاع هذا المفهوم الأخير الى مكان الاطار العـام جدا لا أكثر ، وكأنه موجه أخلاقى ولا يزيد . يتغير أفق النظر السياسى لأنه يوسع من دائرة نظرية الحكم ليضم اليها المحكومين (على اختلاف تسمياتهم) الى الحاكم ، وليطالب بمشاركتهم الفعلية لا الاسمية فى الحكم (على اختلاف فى درجة المشاركة وطبيعتها)، بعد أن كانت النظرية التقليدية لا تنظر عمليا الا الى الحاكم ، لتصبح وحسب نظرية فى « الامامة » .

ومن جهة أخرى يتغير أفق النظر السياسى ليدخل وظائف جديدة على مهام الحاكم أهمها الرعاية الايجابية لنفع مجموع المحكومين ، والتى تظهر فى طلب نشر العمران والمعارف وتشجيع الأهالى على ذلك النشر الى جانب دور السلطة الحاكمة . وليس أدل على ثورية هذا التغير من أن النظرية التقليدية لم تكن ترى من واجبات الحاكم العمل الايجابى على اسعاد أعضاء المجتمع ، بل قصرت مهمته على واجبات ذات طابع سلبى واضح وهو الاشراف على أداء الأمانات الى أهلها والقضاء بين الناس بالعدل، كما انها لم تكن ترى من دور للرعية الا الطاعة .

ويظهر هذا الموقف على أوضح شكل وأفصحه من أن ابن تيمية يقيم كل رسالته فى « السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » على آية الأمراء التى تقول : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين النـاس أن تحكموا بالعدل » (سـورة الأحقاف : ٣٣) يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » سورة النساء : ٥٨) ، ويقول ابن تيمية صراحة : « اذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جمـاع السياسة العادلة والولاية الصـالحة » (١١٨ مكرر) . ويرى القـارىء لكتابات خير الدين ورفاعة ، والثانى على الأخص ، اهتمامهما بتحويل « الرعية » من جسد لا يتحرك بمبادرة منه الى كيان عضوى فاعل ، على اختلاف بينهما بالطبع فى المضمون وفى الدرجة والهدف .

وهناك اتفـاق بين الاثنين على أن غاية الاجتماع هو السـعادة ، والسعادة فى هذه الدنيا ، وهذا مفهوم جديد تماما وثورى بالقياس الى مفاهيم التقليد (١١٩) ، وهو يدل على أن الاطار العـام للفكر السياسى والاجتماعى يصبح الانسـان فى واقع الأمر حتى وان ظهر على مستوى التصريح غير ذلك . وهما يشعران شعورا قويا بفكرة المجموع البشرى ، ولكنها لا تأخذ عندهما الا شيئا فشيئا شكل الجماعة المنظمة فى حركة

الحيـاة الفعلية والتى هدفها هو « المصلحة العمـومية » • ومن المهـم أن نلاحظ اختفاء اصطلاح « الجماعة » عمليا عند الاثنين ، بينما كان اصطلاحا تقليديا رئيسيا •

ويرتبط بالانتقال من الاطار الدينى الى الاطار المدنى ما لاحظنا من اختفاء تعبير « المؤمن » و « المؤمنين » من المصطلح السياسى ، فهذا أمر طبيعى حيث يصبح المجتمع ذا تنظيم يهدف الى مصلحة العموم واسعاد الأهالى ، فليس عضو الهيئة الاجتماعية عضوا فيها من حيث هو مؤمن يدين بدين الاسلام ، بل من حيث هو مشارك عامل فى نشـــاط الجماعة • ولاختفاء مفهوم « المؤمنين » عند كل من رفاعة وخير الدين أسباب أخرى بعد ذلك متباينة • فرفاعة ، باتجاهه الشخصى كمصرى ومتابعة لاتجاه حاكم مصر فى وقته ، لا يهتم الا بأهل المجموعة « الوطنية » التى تعيش فى البلاد المصرية ، وهو يدعو دعوة قوية الى التسامح الدينى ، بل والى التعايش الدينى • أما خير الدين فانه كان يفكر كرجل سياسة ، وكانت المشكلة الكبرى للسياسة العثمانية فى عصره هى خطر نزع ممتلكاتها التى يسكنهـا غير المسلمين من تحت سيطرتها ، فكان من الطبيعى أن يؤكد خير الدين على الرعوية للدولة وليس على الانتماء الدينى •

وينقلنا هذا الى تفسير غياب مصطلح « المواطن » عند رفاعة وعند خير الدين على السواء • ونشير أولا الى أنه من الخطأ منهجيا أن نبدأ بوضع مصطلح لنبحث فى وجوده أو غيابه ، انما المهم هو البحث فى « المفهوم » ، وهذا يغير كثيرا من وجهة النظر • فالواقع أنه اذا كانت لفظة « المواطن » ذاتها لا تظهر عند خير الدين أو الطهطاوى ، فانه تظهر تعبيرات تقرب منها ، مثل « المستوطن » ، « أهل الاستيطان » ، « فرد من أفراد الجمعية » ، « الوطنى » ، « البلدية » ، وهذه كلها تظهر عند رفاعة الطهطاوى ، كما تظهر عند خير الدين بتعبير « محب الوطن » •

ومع ذلك فان المهم ليس ظهور التعبير ، بل مضمونه • وهنا نلاحظ ملاحظتين أساسيتين :

(أ) اذا كان هناك ما يقابل اصطلاح « المواطن » عند رفاعة الطهطاوى وبصيغة المفرد ، فانه ليس هناك ما يقابله عند خير الدين على الاطلاق ، لأن التونسى يستخدم دائما صيغة الجمع عند الحديث عن المحكومين ، فهو لم يتوصل بعد الى صياغة مفهوم « الفرد » الذى يشارك على نحو ما فى حركة الجماعة ، انما هو دائم الحديث عن الأمة والرعية والرعايا وأهل المملكة وما شابه • أما تعبير « محب الوطن » الذى أشرنا اليه فمن الواضح من السياق ، كما أشرنا فى مكانه ، الى أنه يدل على خير الدين التونسى فى حديثه عن نفسه ، وليس مصطلحا سياسيا على ما يبدو •

كيف نفسر هذا الموقف ؟ من الواضح أن السبب يكمن فى طبيعة نظرية الحكم عند خير الدين التونسى ، فهى أساسا نظرية فى الدولة ، وهى ثانيا نظرية ترى أن شئون الحكم من اختصـــــاص الامام فى المحل الأول ، والى جانبه الوزراء وفئة أهل الرأى أو الشورى فى المحل الثانى ، والشورى فرض كفاية لا فرض عين ، فيكفى أن تقوم بها قلة ، وهى فى هذا تنوب عن الأمة كلها • وفى هذا الاطار لا مجال لاشتراك كل الرعية وكل فرد • ولذلك كان من الطبيعى أن يختفى ، أو على الأدق ألا يظهر ، مفهوم « المواطن » أو ما يقابله عند خير الدين التونسى •

أما الطهطاوى ، فان اهتمامه يتجه الى المجتمع ككل ، ومجتمعه كان يهتم بالفعل ، ومنذ الحملة الفرنسية ، بعنصر « الأهالى » ، من حيث هم كيان مستقل عن الحاكم ، سواء أكان ذلك عنــد بونابرت أم محمــد على نفســه ، حيث أن الذى عينه انما هــم مشاو الأهالى ، أم عنــد سعيد فيما ذكره عنه عرابى (١٢٠) ، أو عند اسماعيل الذى أنشأ عام ١٨٦٦ « مجالس شورى النواب » • ومن جهة أخرى ، من جهة الأهالى ذاتهم ، فان كل تاريخ مصر فى عصر رفاعة الطهطاوى هو تاريخ تدرج العنصر المصرى فى الدخول الى الوظائف العامة بأشكالها • ومن جهة ثالثة ، هى جهة رفاعة نفسه ، فانه كان هو ذاته نموذج « الشمخص من الأهالى » أو « الوطنى » الذى يفرض نفسه على الهيئة المديرة لأمور المجتمع ، وكانها كانت من غير المصريين فى بداية حكم محمــد على • لهذا كله كان من الطبيعى أن يهتم الطهطاوى ، ليس « بالجمعية » ككل وحسب ، بل وكذلك بأعضاء الجمعية، ومن هنا بأفرادها ، حتى يصل الى مفهــوم « الوطنى » ليحــدد له حقوقه وواجباته ، وهذه الأخيرة تنصب على ضرورة اسداء النفع «للاخوة الوطنية» •

(ب) والملاحظة الثانية هى استدراك مباشر لمضمون هذه السطور الأخيرة • فحتى اذا كان هناك عند رفاعة الطهطاوى ما يقابل كلمة «المواطن»، فان هذه المقابلات لا تدل فى الواقع على « مفهوم » تلك الكلمة كما يفهم اليوم ، فى اطار التنظيمات السياسية المأخوذة عن الغرب • فالمواطن هو العنصر الأول والحقيقى فى النظام السياسى الغربى ، وهو مع غيره من المواطنين مصدر السلطات السياسية كلها • أما فى تصور رفاعة الطهطاوى، كما يدل عليه كتاب « المناهج » ، فان وظائف أعضاء الجمعية تحد بحدود المنافع العامة أى المشروعات الاقتصادية على الأخص • أما الدور الايجابى فى الفعل السياسى فان الطهطاوى لا يزال يخص به الحاكم وحده • ويكفى هنا أن نشير الى أوضح نصوص « مناهج الألباب المصرية » حيث يقول الطهطاوى : « الملك كالروح والرعية كالجسد ، ولا قوام للجسد الا بروحه ، ولكن من لطف الله تعالى بعباده أجرى عادته فى كل زمان أن ينصب فى

الأرض من ينصف المظلوم من الظالم ويردع أهل الفساد عن المظالم ، ويصنع للرعية جميع المصالح ، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وطالح • فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمرانى الى قوتين عظيمتين : احداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد ، وثانيتهما القوة المحـــكومة ، وهى القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمــومية فيما يحتــاج اليه الانســان فى معاشــه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته دنيا وأخرى » (١٢١) •

ونشير أخيرا الى أن انسحاب « المؤمن » و « المؤمنين » من الاصطلاح السياسى لا يقابله التأكيد على اصطلاحات أخرى كتلك التى أشرنا اليها وحسب ، بل وكذلك ظهور نغمة جديدة تماما على الثقافة التقليدية ، وهى اهتمـــام كل من رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى على الســـواء بـ « الانسان » بصفة عامة ، أى بما يسمى أحيانا مفهوم « البشرية » مجردا عن نسبة دينية محددة •

ونأتى الآن الى جوهر الفروق بين رفاعة وخير الدين فى الميدان الذى يخص هذه الدراسة • وربما تعود الفروق التفصيلية الى أخرى أساسية ، وهى تخص : الاطار والانتماء والهدف والسبل والبعد التاريخى •

وقد أشرنا من قبل الى اختلاف اطار فكر كل منهما : فالتونسى رجل دولة ومفكر يهتم بنظرية الحكم وفنه ، ويرى أن اصلاح الدولة هو مفتاح اصلاح حال الأمة الاسلامية • أما الطهطاوى فهو رجل من الأهالى المصريين يهتم بوطنه ، واطاره هو اصلاح المجتمع ككل بما فيه من حاكم ومحكوم • وربما كانت عناوين كتبهما دالة بذاتها على اختلاف الاطار عند كل منهما •

والحق أن أساس كل الاختلافات بين الاثنين يقع فى الاختلاف بشأن المسألة الثانية : الانتماء • فليس عجيبا الا يذكر خير الدين اسم تونس فى كل مقدمته الا مرتين : «الديار التونسية» و «القطر الافريقى» (١٢٢) ، وعلى نحو عرضى لا لذاتها ، بينما تمتلىء كتب رفاعة باسم مصر وفكرة الوطن وبتمجيدهما • ان خير الدين ينتمى فى الواقع الى ثقافة ، بينما ينتمى رفاعة الى أرض وقوم • لقد كان خير الدين مملوكا شركسيا ، ولم يصل الى تونس الا فى سن السابعة عشرة وعاش فى قصر باى تونس • فارتباطه الأول هو بالثقافة التى تربى عليها فى تركيا وفى تونس ، وهى الثقافة الاسلامية ، وبالدولة التى ربته ليكون خادما لهـــا ، وهى الدولة العثمانية • ولهذا سيظل خير الدين التونسى واضعا نصب عينيه طوال « مقدمته » وطوال حياته العملية على السواء ، مصلحة الدولة العثمانية ، وبالتالى مصـــالح المجموعة البشرية التى تحكمهـــا أو ترغب فى احتكار

تمثيلها ، وهى الأمة الاسلامية • أما رفاعة الطهطاوى ، فانه بالرغم من مديحه لوالى مصر ، الا أنه يظهر فى « تخليص الابريز » ممثلا لأهالى مصر وليس لواليها ، وهو يتحدث عن فرنسا وباريز ناظرا اليهما بعين ، وعينه الأخرى دوما على مصر ، ولا ينسى أن يذكر فى تأثر واضح « وطنه الخصوصى » ، وهو مدينة طهطا بجوار سوهاج فى صعيد مصر ، ويتألم لنفيه فى عهد عباس الأول الى السودان ، لأن ذلك معناه حرمانه من نفع وطنه (١٢٣) •

واختلاف الانتماء يؤدى الى اختلاف الهدف • ان هدف خير الدين هو تقوية الدولة العثمانية لتستطيع مجابهة الدول الأوربية والمحافظة على أملاكها ، أما هدف رفاعة فهو اعادة تنظيم المجتمع المصرى دولة ونظاما وناسا ووعيا وفكرا وأخلاقا وعادات ، وهذا ، كما أشرنا ، هو الموضوع الحقيقى لكافة كتاباته ، ومنذ « تخليص الابريز » ذاته •

ونتج عن الاختلاف فى الهدف اختلاف فى تشخيص الوسيلة : فمن الطبيعى أن يرى خير الدين أن وسيلة اعادة القوة الى الدولة العثمانية هى اعادة تشكيل التنظيمات السياسية ، بينما يرى رفاعة أن وسيلة « النهوض بالوطن » (١٢٤) وارجاع مصر الى سالف مجدها هو قيام أعضاء الهيئة الاجتماعية بواجبات الاخوة الوطنية وقيام الحكومة والأهالى على السواء بتنشيط المنافع العمومية •

ويؤدى هذا بدوره الى اختلاف فى الأولوية التى يوليها كل منهما الى الأمة والدولة : فنجد أن هناك عند رفاعة هدفا أساسيا ، وان يكن ضمنيا غير صريح ، وهو فصل مصر عن الاطار العثمانى ، بينما نرى أن من الأهداف الأساسية عند خير الدين هدف تقوية الدولة العثمانية وابقاء سيطرتها ، ليس على الأقطار الاسلامية الخاضعة لها وحسب ، بل وكذلك على تلك غير الاسلامية • وبينما نجد أن رفاعة يهدف فى الواقع ، وان لم يذكر هذا صراحة ، الى ايجاد كيان يقابل الدولة بل ويوازنها ، وهو كيان الوطن أو الهيئة الاجتماعية ، أو كما قال مرة « الرأى العمومى » ، بحيث أننا نستطيع أن نقول انه يريد وضع « الأمة المصرية » (١٢٥) ، ان لم يكن فوق الدولة (أى التنظيم السياسى الحاكم) ، فعلى الأقل فى مواجهتها ، وذلك بطرق شتى ليس أقلها طلبه تعميم التربية السياسية لكل الأهالى (١٢٦) ، وتأكيده الشديد على ضرورة الاهتمام بتنظيم الأهالى فى « البلديات » المحلية فى « مناهج الألباب المصرية » (١٢٧) ، نقول اننا بينما نجد رفاعة على هذا الموقف ، فان خير الدين كان يرى بالطبع أن الأولوية للدولة على أقطارها ، وهو لا يعترف بنسبة الأمة الا الى الجماعة الاسلامية ولا يعقل أن يقول مثلا « الأمة المصرية » • ونقول باختصار :

ان الدولة عند خير الدين فوق الأمة ، بينما الأمة والوطن عند رفاعة يقفان في مجابهة الدولة ، ان لم نقل فوقها أو ضدها .

ويؤدى الاختلاف فى الانتمـاء أخيرا الى اختلاف فى طبيعة « البعد التاريخى » الذى يدور فى فلكه فكر كل من خير الدين ورفاعة . فمن الواضح أن خير الدين لا يستطيع النظر الى أبعد من الدولة الاسـلامية الأولى ، كما أنه ، لاحساسه بمدى الخطر المحدق بالدولة العثمانية ، يركز على الحاضر ونادرا ما يجعل المستقبل ، فى «مقدمته» ، بؤرة اهتمام رئيسية عنده . أما رفاعة فمن الواضح أنه لا يفكر للحاضر بل للمستقبل ، كما أنه يتعدى ببصره مصر الحديثة الى كل عصـورها السابقة ويمجد عصرها القديم على الأخص تمجيدا شديدا . وهذا أمر طبيعى : لأن مصر ذات تاريخية وحضارية وسكانية يسهل تتبع ماضيها ، وليس الحال كذلك مع الدولة العثمانية .

بعد كل هذا ، وبعد الاشارة الى الاختلافات القوية بين خير الدين التونسى ، مفكرا اسلاميا للدولة العثمانية ، ورفاعة الطهطاوى ، مفكرا مصريا مسلما للوطن المصرى ، والى اتفاقهما مع ذلك على ضرورة الفصل بين العنصر الدينى والعنصر الزمنى فى ادارة شئون المجتمع ، والى اضافتهما مفهوم السياسة المدنية الى مفهوم السياسة الشرعية ، والى اختفاء مفهوم « المؤمنين » عندهما ، والى اتجاه خير الدين نحو اعلاء الدولة على الأمة ، واتجاه رفاعة الى اعلاء الأمة والوطن على الدولة ، بعد كل هذا ، هل يمكن القول انهما أرادا اعلاء الدولة من جهة والأمة والوطن من جهة أخرى على الدين ؟

الاجابة الواضحة هى بالنفى ، فسيظل مفهوم « الأمة الاسـلامية » مفهوما أساسيا فى فكر خير الدين ، وسيظل مفهوم « الاخوة الاسلامية » قائما وفعـالا فى فكر رفاعة الطهطاوى ، ولن يختفى هـذا المفهوم عنده لصالح مفهوم « الاخوة الوطنية » ، بل سيبقى الاثنان جنبا لجنب . ومهما بعد الفكر المصرى الحديث ، لدواعى الحاجة الوقتية ، عن الاشارة الى البعد الاسـلامى ، فانه يبقيه دائما فى أفقه وهو يعى على نحو ما أن الانتساب الاسلامى قوة له .

الهوامش :

(١) « المقدمة » ص ٣٧ (وستكون الاشارة الى طبعة ١٨٦٧ م) ·
(٢) المقدمة ، ص ١٥ ·
(٣) المقدمة ، ص ١٠ ·
(٤) المقدمة ، ص ٤ ·
(٥) المقدمة ، ص ٥ ·
(٦) المقدمة ، ص ٤٤ ·
(٧) المقدمة ، ص ٣٢ ·
(٨) المقدمة ، ص ٣ ·
(٩) ص ٥ ·
(١٠) ص ٦ وقارن ص ٤٤ ·
(١١) انظر مادة « آمة » فى « دائرة المعارف الاسلامية » ، الترجمة العربية ، جزء ٤ ·
(١٢) المقدمة ، ص ٨٦ ·
(١٣) ص ٨٦ ·
(١٤) ص ١٩ ·
(١٥) ص ٧٣ ·
(١٦) ص ٦٧ ·
(١٧) ص ٧ ·
(١٨) قارن ص ١٧ ·
(١٩) ص ٢٨ ·
(٢٠) يقول مثلا · « ما كانت عليه وآلت اليه الأمة الاسلامية وما سيؤول اليه أمرها فى المستقبل » ، ص ٢ · وانظر ايضا الصفحات ٤ ، ٥ ، ٤٤ ·
(٢١) ص ٣ ·
(٢٢) ص ٦ ، ١٠ ·
(٢٣) يقول مثلا : « عدم قابلية الأمة لتمدناتها » ، ص ٤٣ ·
(٢٤) ص ٤ ، ٥ ·
(٢٥) ص ٧ ·
(٢٦) ص ٢٢ ·
(٢٧) ص ٢١ ·
(٢٨) قارن الصفحتين ٣٤ ، ٨٦ ·
(٢٩) ص ٤٩ ·
(٣٠) ص ١٧ ·
(٣١) ص ٤٠ـ٤١ ·
(٣٢) مثلا ، ص ١٨ ، ٤٩ ، ٧٥ ·
(٣٣) ص ٣٤ ·

(٣٤) ص ٣٢ ٠
(٣٥) ص ٣٣ ٠
(٣٦) ص ٧ ٠
(٣٧) ص ٣٣ ٠
(٣٨) ص ١٣ ، ٣٢ ٠
(٣٩) ص ٢١ ٠
(٤٠) مثلا ص ٧ ٠
(٤١) ص ٣٣ ، ٤٨ ٠
(٤٢) ص ٤٨ ، ٨٩ ٠
(٤٣) ص ٣٧ ٠
(٤٤) ص ١٤ ، ٨٩ ٠
(٤٥) ص ٢٠ ، ١٨ ٠
(٤٦) ص ١٣ ٠
(٤٧) ص ١٥ ٠
(٤٨) ص ٥٠ ٠
(٤٩) ص ٨٩ ٠
(٥٠) لاحظ فى التعبير المشار اليه ازدواجية الولاء ما بين سياسى ودينى . لأن الوطن هنا قد يعنى كل أرض المسلمين ٠
(٥١) ص ٤١ ٠
(٥٢) ص ١٠ ٠
(٥٣) ص ١٠ ٠
(٥٤) ص ١٠ ٠
(٥٥) مثلا ص ٨٥ ٠
(٥٦) ص ٢١ ٠
(٥٧) ص ١٧ ٠
(٥٨) ص ٨٥ ٠
(٥٩) ص ٣٤ ٠
(٦٠) ص ٦٩ ، وهو يسمى الطهطاوى هنا « بالعالم البارع » ٠
(٦١) يقول : «الأهالى ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة ، تسمى عند الأورباويين نواب العامة ، وعندنا بأهل الحل والعقد » ، ص ٧٥ ٠
(٦٢) ص ٣٤ ، ٨٨ ٠
(٦٣) ص ٣٤ ٠
(٦٤) ص ٨٨ ٠
(٦٥) ص ٤٣ ٠
(٦٦) مثلا : « حفظ حقوق الانسان فى نفسه وعرضه وماله » ٠
(٦٧) ص ١٠ ، ٢١ ٠
(٦٨) ص ٤٠ ٠
(٦٩) ص ٧٥ ٠
(٧٠) انظر مثلا « تخليص الابريز » ، ١٨٤٩ ص ٥ـ٦ (وستكون كل اشارتنا الى كتبه الى الطبعات الأخيرة الأصلية فى حياة الطهطاوى ذاتها) ٠

(٧٠ مكرر) انظر « تخليص الابريز » ، ص ٥ ـ ٦ ، ١٩ ، و المناهج » ، ص ٦ ، ١٤ ، « المرشد الأمين » ، ص ٢٢ وما بعدها ، وخاصة ص ٢٨ـ٢٩ ٠

(٧١) « المرشد الأمين ، ١٨ ، ص ١٥ ٠

(٧٢) « المرشد الأمين » ، ص ٢٥ ٠

(٧٣) « المرشد الأمين » ص ٢٩ ، ٥٨ ، ٢٨ ٠

(٧٤) المرشد الأمين ، ص ٢٩ ٠

(٧٥) مناهج الألباب المصرية ، ١٨٦٩ ، ص ١٣ ٠

(٧٦) مثلا « المرشد الأمين » ، ص ١٢٨ ٠

(٧٧) « مناهج الألباب » ، ص ١٩٥ ٠

(٧٨) « مناهج الألباب » ، ص ١٦٥ ٠

(٧٩) « مناهج الألباب » ، ص ١٦٢ ٠

(٨٠) نفس المرجع ، ص ١٦٣ ٠

(٨١) « المرشد الأمين » ، ص ٦ وراجع أيضا مناهج الألباب ، ص ٦ ، ٦٠ ، ٨٣ ، ٢١٥ ٠

(٨٢) « المرشد الأمين » ، ص ٩٣ ٠

(٨٣) « المرشد الأمين » ، ص ٩٥ـ٩٦ ٠

(٨٤) « تخليص الابريز » ، ص ٥٢ ٠

(٨٥) « المرشد الأمين » ، ص ٩٠ ٠

(٨٦) « مناهج الألباب » ، ص ١١ ٠

(٨٧) « المرشد الأمين ، ص ١٢٤ ٠

(٨٨) « مناهج الألباب » ، ص ٦٦ ٠

(٨٩) « المرشد الأمين » ، ص ٩٣

(٩٠) « مناهج الألباب » ، ص ٦ ٠

(٩١) « مناهج الألباب » ، ص ١٩٦ ٠

(٩٢) نفس المرجع ، ص ١٩٥ـ١٩٦ ٠

(٩٣) « المرشد الأمين » ، ص ١٢٤ـ١٢٥ ٠

(٩٤) « مناهج الألباب » ، ص ١٦ ـ ١٧ ٠

(٩٥) مناهج الألباب » ، ص ٦٦ ـ ٦٧ ٠ وفى ترجمة الدكتور أنور عبد الملك (فى كتابه الفرنسى Ideologie et renai sance nationale ، باريس ، ١٩٦٩ ، ص ٢٢٧) لهذا النص ما يعطى معنى أن الأخوة الوطنية أعلى وأقوى من الأخوة الدينية ، وواضح أن هذا ليس هو المقصود ، ومصدر اللبس هو ترجمة سريعة غير دقيقة لتعبير « فضلا عن » ٠

(٩٦) « المرشد الأمين » ، ص ٩١ـ٩٢ ٠

(٩٧) « مناهج الألباب » ، ص ١١ ٠

(٩٨) المصدر السابق ٠

(٩٩) « مناهج الألباب المصرية » ، على التوالى : ص ٨٣ ، ص ١٥ـ١٦ ٠

(١٠٠) « مناهج الألباب » ، ص ٥ـ٦ ٠

(١٠١) نفس المرجع ، ص ١١٨ ٠

(١٠٢) نفسه ، ص ١١ ٠

(١٠٣) نفسه ، ص ١٢٣ ٠

(١٠٤) نفسه ، ص ١٩٩ ٠
(١٠٥) نفسه ، ص ١٢٠ ٠
(١٠٦) نفسه ، ص ١١ ٠
(١٠٧) نفسه ، ص ١٢ ٠
(١٠٨) « مناهج الألباب » ، ص ١٩٥ ٠ ولا يخفى أن البرهان الحى على ذلك كله انما هو رفاعة ذاته ٠
(١٠٩) « تخليص الابريز » ، ص ١٠٩ ٠
(١١٠) « مناهج الألباب » ٠ ص ٩ ، ٢٣٢ ٠
(١١١) « مناهج الألباب » ، ص ٢٣٦ ٠
(١١٢) « المرشد الأمين » ، ص ١٢٨ ٠
(١١٣) « المرشد الأمين » ، ص ٩٤ ٠
(١١٤) « مناهج الألباب » ، ص ٦١ ٠
(١١٥) « مناهج الألباب » ، ص ٦٢ ٠
(١١٦) نفس المرجع ، ص ٦٠ ٠
(١١٧) نفسه ، ص ٦١ ٠
(١١٨) اتجه اهتمام أهل بلاد الشام ، حتى ذلك العصر ، الى اللغة والأدب فى معظمهم على التقريب ٠
(١١٨ مكرر) ابن تيمية ، « السياسة الشرعية » ، طبعة دار الشعب « القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٦ ٠
(١١٩) صحيح أنه كان هناك دائما حديث عن « سعادة الدارين » ، ولكنه كان مجرد كلام ، وانتهى الأمر منذ سيادة العنصر التصوفى الى الاهتمام بالسعادة فى الدار الآخرة وحسب ٠
(١٢٠) أحمد عرابى ، « كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العرابية » ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، ص ١٥ـ١٨ ٠
(١٢١) « مناهج الألباب » ، ص ٢٣٤ ٠
(١٢٢) « المقدمة » ، على التوالى : ص ٤٢ ، ٣٤ ٠
(١٢٣) « مناهج الألباب » ، ص ١٧٦ ، ١٨٦ ٠
(١٢٤) « نفس المرجع » ، ص ١٦٥ ٠
(١٢٥) « مناهج الألباب » ، ص ١٦٥ ٠
(١٢٦) « مناهج الألباب » ، ص ٢٣٤ ؛ « المرشد الأمين » ، ص ٦١ـ٦٢ ٠
(١٢٧) « مناهج الألباب » ، ص ٢٤٠ـ٢٤٥ ٠

(٢)

رحلتـــان الى أوربا

(من رفاعة الطهطاوى الى عبد الله فكرى) (*)

تمهيـــد :

الرحلة نقلة ، هى نقلة فى الزمان ان كانت بالفكر أو الخيال ، ولكن الرحلة الحقيقية رحلة فى المكان ، وسرعان ما تصبح بالضرورة رحلة فى المكان والزمان معا لأن المكان الانسانى يحمل معه بالضرورة زمانا خاصا ، فلكل مكان زمان . وتتأكد هذه المقولة اذا تنبهنا الى أن المقصود بالمكان ، فى معظم أنواع الرحلات ، هو مكان المجتمع الآخر ، أو الثقافة الأخرى . والمجتمع والثقافة كائنات زمانية بالضرورة ، وفهم الحاضر فيها يتطلب بالضرورة معرفة الماضى ، بل وتشوفاتهما نحو المستقبل أحيانا (طبق هذا مثلا على زيارة لليابان اليوم) .

والرحلة قد تبدو معرفة بالجزء ، ولكنها فى الحقيقة معرفة بالجزء فى اطار الكل ، ليس فقط الكل الذى ينتمى اليه هو ، بل الكل الذى ننتمى اليه أنا وهو ، سواء كان ذلك الكل متسقا أو غير متسق ، لأن رحلتى الى مكان ما هى فى الوقت نفسه رحلة الى مكان يوضع فى مكانه بين أمكنة مختلفة ، وهى كذلك رحلة الى مكان بالقياس الى مكان أصلى هو مكانى أنا ، الذى أبدأ منه ، وأرحل ، لأعود اليه .

فالرحلة بالضرورة ذهاب وعودة ، وهى عودة نهائية عند انتهاء زمنها ومغادرة المكان ، وعودة بالفكر الدائم فى أثناء كل لحظاتها ، فانت تكون فى المكان الآخر وخاطرك يعود بك الى مكان ثان ، وهو دائما يرنو الى مكانك الأصلى ، الذى منه أتيت ، وتعرف أنك اليه ستعود .

(*) كتبت هذه الدراسة لتكون ضمن ابحاث محور « الادب والأيديولوجيا » ، فى مجلة « فصول » ، وقد نشرت فى المجلد الخامس ، العدد الرابع ، ١٩٨٥ م .

والرحلة الجيدة هي معرفة بالمكان الجديد وبمكانك الأصلي معا ، ليس فقط لأنك تحمل دائما مكانك الأصلي (مجتمعك ، ثقافتك) ، بل لأنك بتغربك المؤقت عنه تعيد اكتشافه في كلياته ، بعد أن كان يغمرك بجزئياته ، وهكذا تتضح خريطة البعيد بنفس نسبة اقترابك من تفاصيل خريطة القريب ، وهو هنا مكان الرحلة . فالرحلة في الواقع انتقال دائم بين الحاضر والماضي ، والهنا والهناك ، وحيث أن « هنا » (مكان الرحلة) لابد له من معيار يقاس به واليه ، فانه يربط دائما ، أو هكذا يجب أن يكون ، الى « هناك » (مكاني الأصلي) .

والرحلة خروج (مؤقت) عن الذات (الجمعية بل الفردية الى حد ما) ، هي غربة ، هي دخول في الآخر ، هي تمثيل « نحن » لدى الآخر . ويتأكد هذا المعنى الأساسي ، من أن الآخر حين يراني عنده ، فانه دائما لا يراني بشخصي ، بل بصفتي التمثيلية ، أي من حيث أنني « نحن في أنا » . وعلاقتي بالآخر تصبح هكذا علاقة « نحن » ب « هم » . فالرحلة اذن ، في جوهرها الحقيقي غير المشوه ، لقاء « ثقافي » ، أي لقاء ثقافتين . ويظهر هذا من آلاف التفاصيل ، وأولها عدم ثقة المسافر في أول لحظات نزوله الى المكان الجديد بما يجب عليه أن يفعل أو يقول ، واستخدام « هم » و « نحن » بكثرة غير عادية ... الخ . ونضع هذا بصورة أخرى حين نقول ان الرحلة الحقيقية عمل فردي ظاهريا ، وعمل جماعي ، أو على الأدق عمل اجتماعي وثقافي ، في الحقيقة . والواقع أن الفردية والجماعية هما الطرفان الضروريان لاطار الوعي في أثناء الرحلة ، فمهما كان الغرض الفردي هو الأغلب ، كما في رحلة الراحة أو المصيف ، فان العنصر الاجتماعي يظهر في لحظة أو أخرى ، بشكل أو بآخر (وثائق السفر ، لغة التفاهم ...) ، ومهما يكن الغرض الجماعي هو الأبرز ، كما في رحلات الاستكشاف بأنواعه ، التي تمولها جهات عامة من أجل تحقيق أهداف عامة ، فان الذي يقوم بالرحلة ، في نهاية الأمر ، هو فرد متعين .

واذا أراد صاحب الرحلة تسجيل مشاهداته ، فان هذه الارادة لا تكون الا تعبيرا جديدا عن الطابع الجماعي لرحلته الفردية ، فهو بهذا التسجيل يريد اشراك أهل جماعته فيما شاهده هو ، وكأنه يريد لهم أن يسافروا سفرته ، ولكنها سفرة من الدرجة الثانية هذه المرة ، أي بالخيال ، ومن خلال وسيط هو الكاتب . ومن المفهوم أن غرض التسجيل غالبا ما يكون سابقا على الرحلة ، أو ، على الأقل ، مواكبا لها أو لمعظم مراحلها ، لأنه يقتضي انتباها وتدقيقا وجمعا لمادة ، ودعنا من المذكرات اليومية التي يقوم بها الرحالة خلال رحلته .

الرحلة اذن عمل ثقافي ، فهي بالتالي نشاط أيديولوجي ، لأنها لقاء

بين مجموعتين من المفاهيم والقيم • وتصبح الرحلة نشاطا أيديولوجيا بمعنى ثان ، اذا نظرنا هذه المرة الى داخل المجتمع نفسه الذى ينطلق منه فردان للقيام بالرحلة نفسها ، وهنا يصبح من الممكن أن نقارن بين الاطار الأيديولوجى لرحلة كل منهما بالاضافة الى التجمع (أو الفئة أو الطبقة) الذى ينتمى اليه هذا وذاك • واذا أردنا أمثلة ساخنة من رحلات هذه الايام ، فان سفر الفلاح المصرى الى العراق سيكون غير سفر أبناء رجال « الانفتاح » الى أمريكا ، وغير سفر المدرس الى نيجيريا ، وغير سفر المدير العام فى بعثة شراء الأسمنت واستيراد القمح ... الى غير ذلك •

وقد اخترنا موضوعا لدراسة « أيديولوجية أدب الرحلات » ، مقارنة رحلتين مصريتين الى أوربا ، تمتا كلتاهما فى القرن الميلادى الماضى ، وإن كان الفارق الزمنى بينهما يتعدى الخمسين عاما ، هما رحلة رفاعة رافع الطهطاوى ، التى تمت ما بين عامى ١٨٢٦ و١٨٣١ م ، فى « تخليص ابريز فى تلخيص باريز » (نشر عام ١٨٣٤ م) ، ورحلة عبد الله فكرى وولده أمين فكرى ، فى عام ١٨٨٩ م ، التى نشر الحديث عنها فى « ارشاد الألبا الى محاسن أوربا » (ظهر عام ١٨٩٢) ••

ويجب أن نحدد فى وضوح أننا لا نتبع مسبقا أى خط معين فى دراسة النصين مما تحدث عنه النقاد والمنظرون (أنظر الجزء الأول من « الأدب والأيديولوجيا » ، فى « فصول » ، السنة الخامسة ، العدد الثالث) • إن الذى نحاول أن نصنعه هو أن نعرف مقصد العملين حقا وما يقولانه صراحة ، وما يقولانه ضمنا ، مما قد يكون أهم مما يقولانه بالحرف ، وأن نضع أيدينا على الخيط الهادى والمحاور الرئيسية فى العملين ، بما يدل على المواقف الأيديولوجية للمؤلفين • وبالطبع ، فان النص دائما نص لمؤلف بعينه ، وفى عصر معين ، كذلك فان قارىء النص نفسه شخص معين يقرأ فى اطار محدد (١) • ومن جهة أخرى ، فاننا نستعمل اصطلاح « أيديولوجيا » بمعنى واسع ومحايد ، بأنه يعنى مجموعة الأفكار والقيم المتناسقة (أو شبه المتناسقة) ، الموعى بها فى وضوح أو المعتمدة ضمنا ، التى تحدد موقفا نظريا وعمليا لطبقة (أو على الأقل فئة) اجتماعية بازاء الطبقات الأخرى والعالم المحيط وطبيعة الحياة • وقد نستخدم اللفظ مرة لنمتد به الى موقف ثقافة من ثقافة أخرى ، وقد نرجع لنتحدث عن أيديولوجيا شخص بعينه (هو رفاعة الطهطاوى) بازاء ثقافة غريبة ، وبازاء ثقافته الجديدة التى تكون بسبيل التكون ، ويكون هو نفسه رائد هذا التكون فى جانبه الواعى (ومن ثم الأيديولوجى) •

المؤلفون :

ان مستودع الأيديولوجيا النهائى ليس هو النص ، الذى نفضل له

أن يسمى ب « مجلى » الايديولوجيا • وقد يكون هذا الجلاء أو الظهور واضحا أو غير واضح ، كاملا أو غير كامل ؛ انما مستودع الأيديولوجيا الحقيقى هو الدماغ ، هو الشخص الحى ، هو مؤلف النص ، فلا بد اذن من الذهاب والرواح ما بين النص والمؤلف • ونقول « المؤلفون » وليس « المؤلفان » ، لأن الرحلة الثانية ، « ارشاد الألبا الى محاسن أوربا »، شارك فيها الأب عبد الله باشا فكرى والابن محمد أمين بك (ثم باشا) فكرى • وبرغم أن الكتاب بغلافه وخطابه يجعل تأليفه بقلم الابن ، الذى يحدد نصا تصنيف الأب فيه ، وهو فصلان قصيران يبدآن من الاسكندرية (ص ١٩ وما بعدها) ، وخطابان الى على باشا مبارك (ص ٩٠ ــ ١٠٠) والى مصطفى باشا رياض (ص٧٥٩ ــ ٧٦٥) ، الى جانب قصيدته فى مؤتمر المستشرقين (ص ٦٥٥) ونص مقدمة بحثه الى المؤتمر (ص ٧٣٨ ــ ٧٤٤)، وقصيدته الى الخديو كتقرير عن «المامورية» (ص ٧٩٧ ــ ٨٠٠) ، الا أن عبد الله فكرى يشير فى خطابيه المذكورين ، وبينهما ما يقرب من الشهر ونصف الشهر ، الى أنه بسبيل العمل فى كتابة رحلته هذه ، فيقول الى رياض باشا : « فشاهدنا من الصنائع والبضائع وأنواع البدائع والنظام والاتقان والاحكام ما يحتاج فى ايضاحه من البيان وتقريبه للأفهام الى مجلدات ضخام واستخدام أعوام ، وسنذكر فى الرحلة (٢) ان شاء الله مما رأيناه فى هذه العاصمة [يقصد باريس] وغيرها ما يبلغه الجهد ويساعد عليه الحال » (٣) • ويفصل على نحو أوضح فى خطابه السابق لهذا الى على مبارك ، حيث يقول : « وقد رأينا•••فى بلاد السويسرة ••• ما يدهش الناظر ويستغرق الخاطر ، مما تطول بشرحه أذيال المقال ، وأخاف منه على شريف خاطركم الملال، لاسيما مع ما عندكم من الأشغال(٤)، وسأودعه ان شاء الله تعالى كتاب الرحلة مفصلا مفرعا مؤصلا ، ليكون تذكرة لمن يتذكر وتبصرة لمن يتبصر • وقد اتخذت الأهبة لذلك والعدة بمفكرات أقيد بها الأوابد وأربط بها الشوارد ، ورسوم أجمعها لأستوضح بها الخفى وأقرب القصى وأذلل العصى ، وكتب أدخرها لتكميل البيان ، وسؤال من ذوى الخبرة أؤكده بالعيان ••• » • ويدل هذا النص على وجود هذه المواد كلها بالفعل ساعة كتابة الخطاب (٣١ يوليو ١٨٨٩ م) ، وبعده فى خلال السفر على كل احتمال ، أما اذا كان الابن قد استخدمها من بعد ذلك فى أثناء تحريره للكتاب ، ومدى هذا الاستخدام ، وهو نفسه يتوقف على طبيعة هذه المواد وما اذا كانت مفصلة أو غير مفصلة ، فانه أمر آخر • على أن انطباعنا الأساسى هو أن لغة الكتاب تعود الى أمين فكرى ، فيما عدا الصفحات المحددة التى ينسب الابن تأليفها الى الأب • ومع ذلك فان الأمر ،أمر نسبة الكتاب الى الأب أو الابن ، يبقى ذا أهمية ، حيث يتعين أن نحدد طبيعة الأيديولوجية التى صدر عنها ، وربما تختلف النظرة بين الأب والابن • فلننظر اذن سريعا الى ما نعرفه عنهما •

كان عبد الله فكرى واحدا من أبرز كتاب عصر اسماعيل (١٨٦٣ – ١٨٧٩ م) ، وربما كانت موهبته الأدبية واللغوية هي سبيله الأول الى المناصب الادارية • وأول منصب كبير تولاه هو وكالة ديوان المكاتب الأهلية (سنة ١٨٧١ م) تحت رئاسة على مبارك ، ثم تولى وكالة نظارة المعارف سنة ١٨٧٨ (وليس سنة ١٨٧٦ كما فى بعض المراجع) حين تولاها على مبارك فى أول نظارة مسئولة تتشكل فى مصر الحديثة (نظارة نوبار ، أغسطس ١٨٧٨ – فبراير ١٨٧٩ م) • ويبدو أن اسماعيل كان يكن له تقديرا ، فقد سافر معه الى الأستانة حين ذهب الى العاصمة السلطانية لأداء الشكر على ولايته ، كما رافقه اليها غير مرة ، ثم كلفه الاشراف على تعليم أنجاله وتدريبهم (٥) ، ومنهم توفيق نفسه • وكان عبد الله فكرى يجيد اللغة التركية واشتغل بالترجمة منها سواء فى شئون الحكومة أو فى الأدب • وكان قد ولد فى مكة سنة ١٨٣٤ م (١٢٥٠ هـ) من أب مصرى ، كان مرافقا فى الحجاز للجنود المصرية (٦) التى أرسلها محمد على ، وأم من المورة (٧) ، وربما تعود الى أمومته معرفته الجيدة بالتركية • وقد درس فى مصر ، ودخل الأزهر • ولاشك أن قربه من اسماعيل ومن الدوائر الحاكمة كفل له موقفا ماليا حسنا ، ونحن نعرف على كل حال أنه كان من « الذوات من ملاك الأراضى العشورية » منذ كان وكيلا لديوان المكاتب الأهلية (٨) ، ولا شك أن ثروته نمت بعد ذلك • وعلى هذا فان عبد الله فكرى يدخل أيديولوجيا فى طبقة الملاك (على الأقل ، ولا نعرف مقدار أملاكه وما اذا كان يدخل فى طائفة كبار الملاك أم لا) وفى طبقة كبار موظفى الحكومة •

ولكن هناك اعتبارا آخر لابد أن يدخل فى تحديد أيديولوجيا عبد الله فكرى • ذلك أنه اختير ناظرا للمعارف فى أول وزارة وطنية حقا قبل الاحتلال ، ألا وهى وزارة محمود سامى البارودى (٤ فبراير – ٢٦ مايو سنة ١٨٨٢ م) ، وهى فى الواقع وزارة العرابيين • وكان أحمد عرابى نفسه ناظرا للجهادية فيها ، وهو ما يدل على انتماء عبد الله فكرى ، ان لم يكن الى العرابيين ، فعلى الأقل الى أفكارهم • ومن جهة أخرى فلا يجب أن نغفل عن امكان آخر ، وهو قربه من شخص توفيق الذى كان مربيا له فى صغره ، فربما لعب هذا العامل ، الى جوار انضمامه الى الأفكار الوطنية ، دورا فى اختياره للوزارة كسبيل الى طمأنة الخديو ، الى جانب معرفته الوثيقة بأمور نظارة المعارف ، ومكانته الأدبية الكبيرة • وربما يكون من نافلة القول أن ننبه الى انتمائه الى ملاك الأطيان (وربما الى كبارهم ؟) ليس متناقضا مع الانتماء الى الأفكار الوطنية ، فقد كان البارودى نفسه من كبار ملاك الأراضى ، ومن قبله شريف باشا وغيره • فكلمة « الوطنية » فى الحركة العرابية وقبلها لا تؤخذ باعتبار طبقى ، بل الواقع أن الحركة

الوطنية كانت الى حد كبير مطية لمصالح البرجوازية المصرية التى كانت قد أخذت فى التخلق ٠٠

وقد دفع الرجل على كل حال ثمن اشتراكه فى وزارة البارودى ، حيث اتهم بالاشتراك فى الثورة العرابية ، وقبض عليه ، واستجوب ، ولكن أخلى سبيله لعدم ثبوت ادانته ٠ وكان معاشه الحكومى قد قطع ، فكتب الى الخديو توفيق ، تلميذه السابق ، يستعطفه فى قصيدة يعتبرها بعض النقاد (٩) أفضل ما كتب ، وفيها يقول :

مليكى ومولاى العزيز وسيدى
ومن أرتجى آلاء معروفه العمرا

لئن كان أقوام على تقولوا
بأمر فقد جاؤوا بما زوروا نكرا

فما كان لى فى الشر باع ولا يد
ولا كنت من يبغى مدى عمره الشرا

فعفوا أبا العباس لازلت قادرا
على الأمر ان العفو من قادر أحرى

وحسبى ما قد مر من ضنك أشهر
تجرعت فيها الصبر أطعمه مرا

يعادل منها الشهر فى الطول حقبة
ويعدل منها اليوم فى طوله شهرا

أيجمل فى دين المروءة أننى
أكابد فى أيامك البؤس والعسرا ؟ (١٠)

وبعد العفو عنه ، ورجوعه الى مقامه السابق (١١) ، تجول فى الحجاز وفى الشام ، ثم كان آخر مظاهر الرضى عنه تعيينه رئيسا للوفد المصرى الى مؤتمر المستشرقين الذى عقد صيف عام ١٨٨٩ بالسويد والنرويج ٠

وقد أخذ ولده محمد أمين عضوا ثانيا فى الوفد ، ويليه مرتبة ، من حيث الترتيب الرسمى للأعضاء ، ويليه الشيخ حمزة فتح الله ، ويليه محمود أفندى عمر ٠ ولا يصغر الابن أباه الا باثنتين وعشرين سنة ، فقد ولد محمد أمين عام ١٨٥٦ م ، فيكون عمره وقت الرحلة ثلاثة وثلاثين عاما ، وعمر أبيه وقتها خمسة وخمسين ، ولكنه مات بعد تاريخ الرحلة بعشر سنوات وحسب (١٨٩٩ م) ٠ وقد جنى الابن كل مزايا عصر اسماعيل وثمار علو نجم أبيه ، فتعلم فى المدارس الحديثة ، ودرس الحقوق فى

فرنسا (وربما يكون قد درس فى مدرسة الحقوق بالقاهرة مثلها فعل قاسم أمين الذى يصغره بسبع سنوات) ، وسنرى اشارات منه فى الرحلة تدل على معرفته الجيدة باللغة الفرنسية وبباريس . ومن العجيب أنه ألف كتابا فى « جغرافية مصر والسودان » ونشر فى عصر اسماعيل فى عام ١٢٩٦ هـ (أى ١٨٧٨ ـ ١٨٧٩ م) ، وهو أطول جغرافية فى بابها (١٢) على الأقل حتى آخر القرن التاسع عشر ، وهكذا يكون قد ألفها وهو فى سن الاثنتين والعشرين عاما . وقد تقلب فى وظائف القضاء والادارة ، فكان رئيسا للنيابة فى عام ١٨٨٨ م ، أى قبل الرحلة بعام ، ثم ولى قضاء محكمة استئناف ثم محافظة الاسكندرية، ثم انتداب لنظارة الدائرة السنية، أى ممتلكات الخديو . ويظهر من هذا الاستعراض السريع لحياة الابن أنه لابد أن يكون نموذج الموظف المصرى وصاحب الاملاك الذى وعى خير وعى درس الحركة العرابية وفشلها ، كما أراده الخديو وأراده الانجليز ، كل من جانبه ولحسابه ، ألا وهو أن يلتفت الملاك الى مصالحهم الحقيقية ، وأن يرعى الموظفون واجبات مناصبهم التى تتمثل فى الخضوع للحاكم ، وأن هذه الرعاية وحدها هى الكفيلة بأن تحفظ عليهم امتيازاتهم ، وفى عبارة واحدة : على كل أن يهتم بأموره الخاصة ، وألا يتعداها ، الا فى الحدود التى ترضى عنهـا السلطة ، وسنرى تطبيقات لكل هذا فى ثنايا حديثنا . فهل يمكن أن نقول ان «أيديولوجيا» الابن تختلف عن أيديولوجيا الأب ؟ نعم ولا ، أو فلنقل على طريقة البعض : « نعم ولكن » . ان الذى نشأ فى عصر اسماعيل غير الذى نشأ فى عصر محمد على وعباس ، فالأول يعتبر نفسه « حديثا » بكل معنى الكلمة ، ولعله ينظر الى الناس نظرة الوافد الى تلك الحداثة الذى يستطيع أن يتمثلها كل التمثل وحقه ، أى بشعوره وسلوكه وعقله معا ، وليس بعقله فحسب كما نفترض أنه كان حال من ينتمى الى جيل عبد الله فكرى ، ولم يخرج الى أوربا ليتعلم شابا . كذلك فان من ولد فى اطار امتيازات البرجوازية وتمتع بها منذ صباه ، ليس كمن اجتهد ليحقق لنفسه أمثال تلك الامتيازات . كما أن الذى يستهل حياته المستقلة أو يكاد فى ظل الاحتلال ، وفى ظل عودة الخديو الخائن منتصرا ، ليس كمن يشهد انتفاضات الأمة من أجل الكرامة ومحاولات الطبقة البرجوازية ذاتها أن تتخلص من استبداد الخديو ، اسماعيلا كان اسمه أو توفيقا ، وأن تتحرر من سيطرة البنوك الأجنبية ، فهذا الأخير على الأقل له مزية المحاولة ، وان اكتوى بالفشل على نحو أو آخر . ان الأول قد تجرع الدرس من البداية ، أو يكاد ، أما الثانى فانه صحا من سنوات أمل كانت الى الوهم أقرب ، فما أشبه ما بعد ١٨٨٢ بما قبل ١٨٧٨ م . اذن هناك اختلاف بين جيل أمين فكرى وجيل عبد الله فكرى . ومع ذلك ، فان الاختلاف فى الواقع ليس كبيرا بالنظر الى تاريخ تأليف رحلة « الارشاد » ، أو على الأدق تاريخ القيام بها ، ففى عام ١٨٨٩

يستوى الجيلان : فكلاهما يهتم بأملاكه وجاهه ومناصبه (الفعلية أو الممكنة) ، ويترك أمر الأمة الى صاحب الإمر ، وكلاهما مهتم بلذته ، أو قل على الأفضل بمتعته ، فى المحل الأول ، وهو اذا تحدث فانما يتحدث الى أهل طبقته ، من الأمراء العظام (أى كبار الموظفين) وأصحاب الثروات (وهو ما يعنى الشيء نفسه اذا قلنا « أصحاب الأملاك ») ، وباختصار : كلاهما يفكر فى نفسه وحسب · هذا هو درس انتصار خيانة الخديو ودرس الاحتلال الانجليزى ·

والآن ، لنعد الى الوراء ثلاثة وستين عاما ، لنترك عام ١٨٨٩ م الى عام ١٨٢٦ م · لنرى الفتى الطهطاوى (١٨٠١ — ١٨٧٣ م) ذا الخمسة والعشرين عاما ، وهو يترك القاهرة ليرى الاسكندرية لأول مرة فى حياته ، ولينتقل منها سريعا الى ظهر باخرة عسكرية فرنسية تنقله الى ماسيليا ، ويسافر منها الى باريس ، التى سيقضى بها أعواما خمسة ، ليعود الى مصر المحروسة عام ١٨٣١ م ، ومعه مسودة « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » التى يأخذ فى تنقيحها والاضافة اليها ، لتنشر فى عام١٨٣٤م(١٣) · لنعد من وراء هذه الأعوام الستين أو تكاد ، فماذا كان فى رأس « ذى الهمة » رفاعة فى ذلك الوقت ، وليس بعده ، لأنه هو نفسه سيصبح من كبار الملاك ، وسيموت عن ألف وخمسمائة فدان ؟ فمن كان رفاعة الذى ألف « التخليص » ؟ انه يقولها فى وضوح ، وكأنها من أوراق اعتماده : انه الفقير ابن الفقراء ، الغنى بأغنى الثروات ، بالعلم ، ولا يهمنا بعد ذلك أن يدعى نسبا « حسينيا قاسميا » ولا أن يوازن ما يقول بذكر أن أصل عائلته كان من «الأشراف» : « وحصلت ما يسر به الفتاح مما يخرج الانسان من الظلام ، ويمتاز به عن مرتبة العوام · وكنت من معشر أشراف جارت عليهم الأيام ، بعد أن أجرت غيثها فى ديارهم ، وأشارت الى نصبهم الأعوام ، بعد أن نصبت أعلام راحتها فى مزارهم · ومن المركوز فى الأسماع فى القديم والحديث ، وعليه الاجماع بعد الكتاب والحديث ، أن خير الأمور العلم ، وأنه أهم كل مهم » (١٤) · هذا حديث « أيديولوجى » بالمعنى القوى : انه تحديد لمراتب القيم ، فالعلم أهم كل مهم ، فلا الثروة ولا السلطة تدانيه ، بل هما تابعتان له ، أو هكذا ينبغى أن يكونا ·

ويكفينا الآن هذا التحديد الوحيد لمركز الطهطاوى الأيديولوجى ، أو على الأدق لأساس مركزه الأيديولوجى ، فهو الفقير الذى يصنع نفسه (ويريد أن يصنع أمته الجديدة) بالمعرفة ، فى مقابل ممثلين للبرجوازية المصرية المالكة الحاكمة التى تتطلع وحسب الى التمتع بما بين أيديها · وسنعود الى التحديد التفصيلى لبعض مواقف الفريقين الأيديولوجية من خلال نصوص الرحلتين · ومن جهة أخرى ، فإذا كنا قد أطلنا بعض الشيء فى حياة عبد الله فكرى وولده ، فلأنهما غير معروفين كثيرا لدى القراء ،

أما رفاعة ، فاننا نفترض معرفة جيدة به وبأعماله وفى مقدمتها « تخليص الابريز » (١٥) .

وسوف نقوم بالمقارنة بين الرحلتين ابتداء من محاور نظنها أهم من غيرها فى اطار الدراسة الأيديولوجية .

أساس الرحلة وتحولاتها :

من الجدير أن يلاحظ أن أساس الرحلة في حالتى الطهطاوى وفكرى واحد ، فهو بعثة رسمية حكومية ، ولكن كم من التحولات تمت على الرحلة ومجراها فى كلتا الحالتين . ذلك أن رفاعة رافع الطهطاوى لم يرسل ، عام ١٨٢٦ م ، وعمره خمسة وعشرون عاما ، ليدرس شيئا ، أى ليكون شيئا ، وانما أرسل واعظا دينيا يوم الصلاة ويعظ الطلبة ويرشدهم ويرد على مسائلهم فى باب الدين ، بعبارة أخرى أرسل ذلك الفتى المصرى ، أى الفلاح ، وكان المصرى الوحيد فى تلك البعثة ، ليكون فى خدمة الطلبة « الأفندية » ، وكانوا جميعا من غير المصريين الفلاحين ، ولكن همته جعلت « ولى النعم » ، أى محمد على ، ينقله الى مرتبة المبعوث ليختص بدراسة الترجمة . ولا نعرف تفاصيل ذلك ، وان كان يبدو أن المشرف الفرنسى على البعثة ، وهو المسيو جومار ، له يد طولى فى هذا التدبير ، لأن تقاريره تفيض بالثناء المتكرر والاعجاب الثابت بمواهب رفاعة واخلاصة (١٦) . ونستطيع أن نتصور حرص الفتى الصعيدى على أن يبلغ بالعلم وبالجهد فى تحصيله أسمى المراتب ، وهو الذى أدرك أن « شهرة معارف مسيو جومار وحسن تدبيره يوقع فى نفس الانسان من أول وهلة تفضيل العلم على السيف ، لأنه يدبر بقلمه ما لا يدبر غيره بسيفه ألف مرة ، ولا عجب فبالأقلام تساس الأقاليم » (١٧) ، نقول نستطيع أن نتصور مدى حرص الأزهرى الفلاح على أن يساوى مكانة الأفندية الأتراك والمستتركة الذين أرسل فى خدمتهم فى البداية . ولعل أقوى دليل على ذلك ما كتبه أستاذه المباشر ، المسيو شواليه ، فى تقريره النهائى عنه فى تمام بعثته ، فى شهر « فبراية » سنة ١٨٣١ : « ومما ينبغى التنبيه عليه أن غير مسيو الشيخ رفاعة تناهت به الى أن شغله مدة طويلة فى الليل تسبب عنه ضعف فى عينه اليسار ، حتى احتاج الى الحكيم الذى نهاه على مطالعة الليل ، ولكن لم يمتثل لخوف تعويق تقدمه . ولما رأى أن الأحسن فى اسراع تعليمه أن يشترى الكتب اللازمة له ، غير ما سمح به الميرى ، وأن يأخذ معلما آخر غير معلم الميرى ، أنفق جزءا عظيما من ماهيته المعدة له فى شراء كتب وفى معلم مكث معه أكثر من سنة » (١٨) .

نرى اذن أن أساس رحلة الطهطاوى هو أمر حكومى لتنفيذ مهمة « تابعة » ، فاذا به يقلب الوضع ، ليصبح بجده مبعوثا وليقوم بمهمة

رئيسة ، وهو الذى لم يطلب أحد منه أن يدرس شيئا ، وليصير من بعد أنفع أعضاء بعثة ١٨٢٦ على الاطلاق لمصر • فماذا حدث فى حالة الرحلة الفكرية ؟ إنها أيضا تقوم لتنفيذ مهمة حكومية هى الاشتراك فى مؤتمر المستشرقين الذى عقد فى السويد والنرويج فى سبتمبر ١٨٨٩ م • وما أشد اهتمام كاتبها بالاشارة الى مخصصاتها المالية ، ولكن سرعان ما يحولها قائداها ، وهما عبد الله فكرى وولده ، الى رحلة للمتعة ، فيمرون على جزر البحر المتوسط ومدن ايطاليا وما جاورها من ممتلكات الإمبراطورية النمساوية وفينا وباريس ولندن السويد والنرويج وألمانيا وما شاء الله • ولا يساورنا شك فى أن هذا التحول ، من مهمة للمصلحة العامة الى رحلة للمتعة الشخصية ، قد مر بخاطر آل فكرى ومر به أيضا احتمال استنكار مثل ذلك ، ولهذا فان عبد الله فكرى يذكر بالتفصيل اجتهاده لزيارة المدارس فى خطابه الى رياض باشا (١٩) ، ناظر النظار وقت الرحلة ، وذلك تبريرا لتواجده فى باريس عشرين يوما ، وهو يضيف تبريرا آخر ساذجا ، يعرف أمثاله صغار الموظفين وكبارهم ، حين يقول : « وأقمنا فى باريس نحو عشرين يوما ، نراجع ما كتبناه بمصر من المواضيع التى حررناها للعرض على المؤتمر السويدى ، ونعيد عليها النظر • وفى خلال ذلك نتردد على معرض باريس العام •• » ، ثم يضيف : « وفى أثناء تلك المدة أردنا معاينة المدارس الموجودة هنا ، فصادفنا الوقت وقت عطلة » (٢٠) ، وكأنه لم يكن ينتظر أن تكون المدارس الفرنسية معطلة فى الصيف ! نقول ان ما فعله هنا عبد الله فكرى ، الموظف المحنك ، انما يدل على محاولته للتستر على تحويل الرحلة الحكومية الى رحلة للمتعة الشخصية • ولكن أقوى دليل على ما نقول انما هو دليل سلبى ، ونقصد به غياب أية اشارة محددة الى أية مرحلة بعينها من مراحل الرحلة ، عدا حضور المؤتمر ذاته ، فى التقرير الرسمى الذى حرره عبد الله فكرى بنفسه ووجهه الى جناب الحضرة الخديوية ، وشاء له خاطره أن يكتب التقرير الحكومى الرسمى شعرا ، ويبدأ بتحية الخديو وأنواره ، وأنه :

مولاى قد سرنا بأمرك نبتغى
لرضاك ما تسمو به الأقدار
نصل المغارب بالمشارق والسرى
بالسير لا ملل ولا اقصار
ونلف أذيال الأباطح بالربى
تنتابنا الأنجاد والأغوار
لا البحر ذو الأمواج نخشى بأسه
يوما وليس البر فيه نضار

البحر بر في رضاك بمن به
والبر من جدوة نداك بحار

ومدى النهار صباح خبر كله
بسعود جدك والدجى أسمار

نطوى البلاد بطيب ذكرك نشره
عبق ونفحة ريحه معطار (٢١)

وبعد ستة أبيات تفصل مقصور البيت الأخير ، يقول مباشرة :

ثم امتطينا للسويد ركائبا
لا الركض يجهدها ولا التسيار

ويأخذ في تفصيل اقامته في السويد والنرويج ٠

أساس واحد اذن للرحلتين ، ولكنه يتحول في واحدة من المستوى الشخصي الى المستوى القومي ، وفي الثانية من مستوى المصلحة العامة الى مستوى الاستفادة الشخصية ٠ ونتحقق من هذا المعنى بدراستنا لغرض الرحلة كما يحددها كل مؤلف على حدة ٠

غرض الرحلة :

بعد أن تحدثنا في القسم السابق عن « أساس » الرحلة ، أي عن علة القيام بالرحلة المكانية الزمانية ، نتحدث الآن عن الرحلة الأخرى ، أي الرحلة الأدبية ، التي تتمثل في كتابة تجربة الرحلة المادية ، والتي تأخذ شكل مصنف محدد الحجم ٠ وتسمية كتاب قص أحداث السفر « بالرحلة » فوق أنها تسمية تقليدية ، فان رفاعة (٢٢) وعبد الله فكري (٢٣) يتفقان في الأخذ بها ٠

يقول رفاعة في نص شهير تكاد كل كلمة فيه أن تحتاج الى تعليق : « سهل لي الدخول في خدمة صاحب السعادة [يقصد محمد على] أولا في وظيفة واعظ في العسكر الجهادية ، ثم منها الى رتبة مبعوث الى باريس صحبة الأفندية المبعوثين لتعليم العلوم والفنون الموجودة في هذه المدينة البهية ٠ فلما رسم اسمي في جملة المسافرين ، وعزمت على التوجه ، أشار على بعض الأقارب والمحبين ، لا سيما شيخنا العطار [يقصد الشيخ حسن العطار]، فانه مولع بسماع عجائب الأخبار ، والاطلاع على غرائب الآثار ، أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة ، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة ، والأشياء العجيبة ، وأن أقيده ليكون نافعا في كشف القناع ،

عن محيا هذه البقاع ، التي يقال فيها انها عرائس الأقطار ، وليبقى دليلا يهتدي به الى السفر اليها طلاب الأسفار ، خصوصا وأنه من أول الزمن الى الآن لم يظهر باللغة العربية ، على حسب ظني ، شيء في تاريخ مدينة باريس كرسي مملكة الفرنسيس ، ولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها ... فما قصرت في أن قيدت في سفرى رحلة صغيرة ... وشحتها ببعض استطرادات نافعة ، واستظهارات ساطعة ، وأنطقتها بحث ديار الاسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع ، فان كمال ذلك ببلاد الافرنج أمر ثابت شائع ، والحق أحق أن يتبع . ولعمر الله أنني مدة اقامتي بهذه البلاد في حسرة على تمتعها بذلك وخلو ممالك الاسلام منه ... » (٢٤) .

وتشير هذه السطور الى أغراض ستة ، هي على ترتيب ورودها فيها وبحسب عبارتها على التقريب :

١ ـ ذكر العجائب والغرائب في تلك البلاد .

٢ ـ كشف القناع عن محيا هذه البقاع .

٣ ـ تقييد دليل يهتدى به الى السفر الى باريس لطلاب الأسفار .

٤ ـ ذكر تاريخ مدينة باريس وتعريف أحوالها وأحوال أهلها .

٥ ـ حث ديار الاسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع .

٦ وخلاصة الأغراض هو السفر ووقائعه وكذلك تمرسه وغرضه وهو التعريف بالعلوم والصنائع المطلوبة .

وتحتاج عبارة الطهطاوى وأسلوبه في التعبير ، في شتى كتبه وكتاباته ، الى دراسة خاصة ، ولكن يظهر في نص الأغراض الذى أوردناه واحد من أهم معالم أسلوب رفاعة ، ألا وهو التقديم بالمألوف والتثنية بالمطلب الحقيقي (الى جانب معالم أخرى مثل التراجع خطوة للقفز خطوات ، والتأخير والتقديم ، وتحويل الأنظار عن مواطن الاتهام الممكنة ، وغير ذلك) . ذلك أن الفقرة التي تبدأ بكلمات « أن أنبه على ما يقع في هذه السفرة » الى « وأحوال أهلها » ، والتي تقدم ما عددناه الأغراض الأربعة الأولى للرحلة ، هذه الفقرة تقدم أغراضا مألوفة لكتب الرحلات ، بل هي كذلك تقدم أغراضا مألوفة بحسب ترتيب تنازلي للمألوف ، وللمطلوب عند أهل العصر ، الى الأقل الفة والأهم عند الطهطاوى . فرفاعة لا يصدم القارىء بالاعلان عن كتاب فيما يسمى اليوم بالدراسة الأنثروبولوجية الثقافية ، بل يقدم الى سمعه وعينه الفكرة التي تجذبه الى الكتاب ، وهي

فكرة الغرائب والعجائب ، ويذكرها ثانية باستخدام الصفتين ، « الغريبة » « والعجيبة » ، ويشفع هذا كله بابراز سلطة الشـيخ العطار الأدبيـة ، بحيث نجد الكلام يبدو كأنه تحيه له وطاعـة لأمره ، انما هذا كله هو الجرعة الأولى مشفوعة بالمسجعات • وتليها جرعة أخرى يقبلها قارىء العصر من غير شك فى سهولة ، لأسباب كثيرة ، ولانها فى الظاهر لا تكاد تقول شيئا ، وان كانت فى عبارة سوف يستملحها : « كشف القناع عن محيا هذه البقاع » ، ولكن القارىء اليوم قد يجد أنها ذات دلالة قويه على غرض أساسى من أغراض الرحلة الطهطاوية ، ألا وهو الاكتشاف ، والحق أن كل الرحلة ستكون كشوفات من بعد كشوفات • ثم يقدم غرضا تقليديا آخر وهو اعداد دليل للسفر ، وهو أمر عادى جدا ، وسنجده بوضوح الى حد الملل مع رحلة «ارشاد الألبا» ، ولكن الطهطاوى « الماكر » ، بأحسن معـانى هذه الصفـة ، يجدد مضمـون دليـله على الفور (ولاحظ كلمـة « خصوصا ») ، ليقدم الغرض الرابع الذى يبتعد بكثير عن التقليد والموروث على النحو الذى سيفهمه عليه رفاعة : ذلك هو ذكر تاريخ باريس ، أى تاريخ فرنسا ونظم الحكم والحياة فى أوربا القرن التاسع عشر فى النهاية، وتعريف أحوالها وأحوال أهلها ، وهو ما يشير الى تمييز رفاعة البارع بين المدينة ماديا والمدينة معنويا ، وسنجد أن أمين فكرى لا يكاد يهتم الا بالجانب الأول • نقول ان هذا الغرض الرابع ، وان كان مفهوما ومألوفا الى حد ما ، فان المضمون الذى يضعه فيه رفاعه يجعل منه شيئا جديدا بالفعل ، فنحن بازاء ثلاثة أشياء وليس واحـــدا : تاريخ المدينة ، والتعريف بالمدينة ماديا ، وبها بشرا ، ثم ان التعريف المادى بها لا يأخـذ صورة التفاصيل المتتالية حسب توالى أيام الاقامة زمنيا ، وهو ما نجده عند أمين فكرى ، بل صورة العرض المتكامل لموضوعات تتوالى ، فتكتمل أمامنا صورة المدينة (الموقع ، المناخ ، النهر ، المجارى ، الأرصفة ، القناطر ، سطح الأرض ، الشوارع ، المحال •••) •

ونأتى الآن الى الغرضين الأخيرين ، وهما متكاملان ، ويشكلان أهم الأغراض جميعا وموطن الثورة فى الرحلة الطهطاوية • ان رفاعة يكتب ما يكتب ليقول لقومه ، مصريين ومسلمين : انهضوا ، تغيروا ، اعرفـوا الجديد ، خذوا بأسباب القوة ، وأسباب القوة الحقيقية علوم وصنائع • اذن فالغرض الحقيقى هو « النداء » ، هو تبليغ رسالة ، هو « حث ديار الاسلام » (٢٥) على التغيير العقلى ، فيكون فى صورة عرض العلوم الجديدة ، « البرانية » ، أى العلوم التى تقابل العلوم الشرعية ، علوم الدين ، وهى العلوم «الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها» (٢٦) • هذا هو « ثمرة السفر وغرضه » بنص رفاعة ، الذى يميزه عن السفر نفسه و « وقائعه » ، وفى الكتاب هذا وذاك ، ولكن للثمرة المكان الأوفى •

فماذا نجد عند عبد الله فكرى ونجله أمين ؟ ان الاختلاف لبين ، وهو يظهر أول ما يظهر من محض مقارنة عنوانى الكتابين : ان جهة رفاعة « التركيبى » الذى يهدف الى تقديم صورة كليـة للحضارة الفرنسية فى أهم جوانبها وأبرزها ، يظهر فى أهم كلمتين من العنوان : التخليص والتلخيص ، وبالفعل فان كتابه يحتوى على عصارة الحضارة الباريسية • أما عنوان الرحلة الفكرية فانه صادق متواضع : « ارشاد الألبا الى محاسن أوربا » ، حيث التركيز هنا على « محاسن » البلاد ومفاتنها ، من حدائق وقصور وبحيرات ومطاعم وفنادق وما شابه ، كما أن كلمة « ارشاد » تدل على الهدف المادى المتمثل فى اعداد دليل لأدوات التنقل والمبيت والمأكل والمشرب وأسعار ذلك وظروفه ، وبقدر ما تدل كلمة « ارشاد » على التفاصيل ، تدل كلمة « تخليص » فى عنوان رفاعة على الجهد العقلى المسيطر الهادف الى ادراك الكليات •

يتحدث محمد أمين فكرى عن غرض رحلته مرتين فى مقدمة كتابه ، والجمع بين النصين يجعلنا نضع أيدينا ليس فقط على ازدواجية الوعى عند طبقته ، سواء كانت طبقة ملاك الأراضى أو فئة كبار موظفى الحكومة الخديوية ، أو من شارك فى أفكار العرابيين ثم اعتذر عنها ممتدحا ، بل وكذلك على احدى الممارسات المنتظمة المستمرة للطبقة الحاكمة المصرية منذ بداية العصر الحديث وبغير توقف ، أعنى ممارسة التغطية « الأيديولوجية »، أى وضع شعار أو هدف أو مبدأ ، ، وممارسة فعل مختلف تماما أو مخالف كثيرا • وتعبيرنا « التغطية الأيديولوجية » ، هو فى الواقع وضع مهذب لما يسمى فى الكلام العادى بممارسة « الكلام ذى الوجهين »، أو قل صراحة : ممارسة تكتيك الكذب المنظم •

ان أمين فكرى يدفع فى وجه القارىء ، فى أول ما يطالعه به ، أنبل حديث ، حديث الوطنى الغيور الذى لا يفكر فى نفسه بقدر ما يفكر فى وطنه ، ويضع فى خطابه اصطلاحات تقبل الاجماع الوطنى بغير تردد ، أو تكاد ، اذا أخذت على علاتها ، وهى فى الوقت نفسه اصطلاحات أصبح الاحتلال يشجع على تداولها طالما يستطيع أن يقدم لها المضمون الذى يتفق مع مصالحه ، تلك هى اصطلاحات : الهمة ، العناية ، الثروة ، والرفاهية ، الحضارة ، التقدم ، العمران ، التمدن ، اقتفاء آثار أوربا ، الاصلاح ، النجاح • يقول فى صفحة ٣ ــ ٤ : « كتبت بعض ما رأيت بالبلاد التى شاهدتها ، قاصدا بذلك وقوف أبناء وطنى على ما يستوقف النظر من محاسنها وعلى ما صرفه أهلها من الهمة والاعتناء بشؤونها حتى وصلت من الثروة والرفاهية الى ما وصلت اليه ، فان معرفة أحوال الأمم وما هم عليه من الحضارة والتقدم والعمران والتمدن أدى الى اقتفاء آثارهم طلبا للاصلاح ورغبة فى النجاح » •

ان هذا النص يحدد فى وضوح أن القصد المباشر هو دعوة أبناء الوطن الى التقدم ، ومن هذه الزاوية فلا اختلاف فى المقصد بين الرحلة الفكرية والرحلة الطهطاوية ، وربما يصرف القارىء المتفائل نظره عن عبارة « ما يستوقف النظر من محاسنها » ، وربما يوازنها باشارة الطهطاوى الى «العجائب والغرائب» ، والفرق ما بين العجيب والغريب من ناحية ، والمحاسن من ناحية ، قد يعود الى تطور الحساسية العقلية والجمالية وطرائق التعبير فى خلال ستين عاما من عمر الكتابة المصرية • فلنصفق اذن لهذا المقصد النبيل كما نصفق لرفاعة فى مقدمته وفى أثناء رحلته وفى خاتمتها •

ولكن اعجابنا يجد أسبابا للتريث برهة ، حين نجد نغمة مختلفة تتداخل مع النغمة القومية ، تلك هى نغمة الاهتمام الشخصى الذى يجعل أحد أغراض الرحلة الدعوة الى السياحة ، من أجل المتعة فى ما هو ظاهر • ذلك أن المؤلف بعد أن يتحدث عن المواد التى استعملها فى صياغة رحلته ، يذكر منها أخيرا : « ما بقى منطبعا فى الخاطر من أحاسن المناظر وغرائب المناظر التى لا يكاد يمحوها الزمان » • فهذا اذن ما تمخضت عنه الرحلة ، وهو « تلخيصها » ان أردنا الدقة : مناظر ومفاخر ، بينما كانت عند رفاعة : علوما وحثا على اليقظة من نوم الغفلة • ثم يقول أمين فكرى (ولنلاحظ هنا لهجة الخطاب الشخصى) : « يكفيك الآن أن تطلع على ما كتبت فتجعله وسيلة وتتخذه ذريعة لأن تعمل جهدك ، وتعانى وكدك وكدك وتصرف عنان عزمك الى السياحة ، فتجعل لها نصيبا من زمنك وحظا من مالك ، وأنت ان سلكت هذا المسلك ونحوت هذا النحو أفدت نفسك وبنى جنسك واكتسبت معرفة أشياء تخفى على أمثالك ، وعرفت عادات معاصريك مؤتلفة ومختلفة ، وطبائعهم متشابهة ومتباينة ، وربما ان رأيت طرق تقدمهم أخذت لنفسك ولبلدك ولأبناء وطنك ما رأيت أخذه ، ونقلت من ذلك ما قدرت عليه ، وأفدت غيرك ولو بكتابة ما استحسنت مما رأيت » (٢٧) • ولو قلده القارىء وكتب مثل كتابته ، « وأنت حينئذ منشرح الخاطر قرير العين ، خال من الشواغل والمتاعب ، فاذا رأيت ثمرة ارشادى من اعجاب الناس بما كتبت ، واقبالهم على ما صنعت ، فانى أظنك لا تنسى كاتب هذه العجالة ، اذ هو الذى حثك على هذا العزم واستنهضك لهذا الحزم » (٢٨) • ففى هذه السطور لا يستطيع القارىء المنتبه الا أن يلمح ، وخاصة بين ثناياها ، الاهتمام « البرجوازى » بالمتع الشخصية التى توفرها السياحة ، وان وازنه الاهتمام بمنافع « بنى جنسك » و « بلدك » و « أبناء وطنك » ، ويؤكد هذا الاهتمام الشخصى الفردى تعبيرات « السياحة » (ويدرك القارىء للرحلة أنها تعنى فى الحقيقة « التفرج ») و « حظا » و « لنفسك » و « منشرح الخاطر قرير العين خال من الشواغل والمتاعب » ، ودعنا من التعقيب على نداء السطور

الأخيرة العاطفي الى تذكر كاتبها ، وهو جدير بشيء من التحليل النفسي ، وكأن من أهم أغراض كتابة الرحلة في النهاية هو هذا الغرض الشخصي الفردي المحض : اعجاب الناس بما كتب المؤلف .

وقد يرى القارئ أنه لا عيب في السفر بغرض المتعة ، ولا عيب في الكتابة عما خبر المسافر من أجل امتاع الآخرين ، وهذا حق بطبيعة الحال ، والمتعة من أهم مراكز اهتمامات الحياة الانسانية ، والوظيفة الأساسية للأدب ، بوصفه فنا ، هي الامتاع . هذا حق ، ولكن أن تقصد المتعة والامتاع ولا تتحدث عن غيرهما شيء ، وأن تتحدث عن قصد الافادة القومية وأن تمارس المتعة في الواقع معظم الوقت وتدعو الى مثلها شيء آخر . وهذا هو ما أشارت اليه بعض السطور السابقة وما يثبته الكتاب كله كما سنرى ، وهو على غير ما فعل رفاعة : كان يمكن أنه يذهب الى باريس ليحيا حياة جديدة وليتمتع ما شاء ، ولكنه اختار الدراسة حتى ضعفت عيناه وصرف على التعلم من مصروفه الخاص (٢٩) ، وأراد أن يفيدنا بدعوة جديدة وأن يعرفنا بعلوم وأفكار جديدة ، ولكنه لم ينس هدف الامتاع وهو يحدثنا عن غريب عادات الفرنسيس وعن بعض حكايات المصريين والشوام في ماسيليا وباريس وعن حكايته مع السكران وصاحب البقالة...الخ . ان رفاعة تتسق رحلته مع أغراضه التي أعلن عنها ، أما الرحلة الفكرية فانها مزدوجة القصد على المستوى التعبيري ، غير متسقة بين جانبيها القومي (المعلن صراحة في الصدارة) والفردي (غير المعلن الا على استحياء) . ان رفاعة يمارس ما يقول ، وأمين فكري يقول ما لا يمارس الا في أقل الأوقات ، ويمارس ما لا يقول الا تلميحا وفي اسراع .

جمهور الخطاب :

ولعل هذه النتيجة أن تتأكد حين نتفحص بعض الشيء في هذا الأمر المهم أيديولوجيا : الى من يتحدث كل من رفاعة وأمين فكري ؟ ان جهة الخطاب تحدد مضمونه الى حد بعيد ، وأسلوبه أيضا بطبيعة الحال . أما الطهطاوي فانه يحدد جمهوره في افتتاحيته مرتين : الأولى حين يقول انه يهدف به الى حث « ديار الاسلام » على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع ، ويعود الى ذكر « ممالك الاسلام » بل و « سائر أمم الاسلام من عرب وعجم » (٣٠) ، والواضح أنه يقصد هنا سائر المسلمين من حكام ورعية . أما المرة الثانية فانه يوضح جمهوره بما لا مزيد عليه من الوضوح ، حين يتحدث عن سلوكه طريق الايجاز والسهولة في التعبير « حتى يمكن لكل الناس ورود حياضه » ، فجمهوره اذن كل الناس من قراء العربية . أما جمهور محمد أمين فكري ، فانه محدد بالضرورة بالقدرة على « السياحة » ، كما سبق وأشرنا ، وبالتالي فانه جمهور الأثرياء ذوي

القدرة على السفر الى أوربا وعلى فعل كل أو بعض ما فعله هو فى أثناء سفرته • هنا نؤكد أن اشارته الى « أبناء الوطن » (٣١) ليست الا اشارة غير مباشرة ، فهؤلاء ليسوا هم جمهوره القارىء الذى يتوجه اليه بالخطاب ، وانما هم قد يستفيدون من زيارات الآخرين السراة الأثرياء الى أوربا ، وهؤلاء هم الذين يتجه اليهم الخطاب ، وبالتالى فان اشارته الأولى (ص ٣ — ٤) الى قصده «وقوف أبناء وطنى على ما يستوقف النظر من محاسنها» ••• الخ ، تكون اشارة غير دقيقة وغير صحيحة ، اللهم الا اذا كان نص ص ٨ هو تفسير ، بالتحديد ، لنص ص ٣ — ٤ ، فيكون المقصود من أبناء الوطن فى ص ٣ — ٤ هم الأغنياء القادرون على السياحة (راجع النصين المثبتين أعلاه منذ قليل) • ان رفاعة يتوجه الى قومه أجمعين ، وأمين فكرى يتوجه الى أهل طبقته ، وأما ذكر « أبناء الوطن » فانه يصبح أقرب ما يكون الى ذر الرماد فى العيون ، وهذا هو ما نقصده بازدواجية الوعى فى الرحلة الفكرية •

ماذا فى الدماغ :

ونأتى ببرهان ثالث على اتساق الفعل والغرض المعلن عند رفاعة ، وانعدام هذا الاتساق عند أمين فكرى ، أى على قومية الوعى قصدا وعملا عند الأول ، وعلى القومية قولا والفردية الشديدة عملا عند الثانى ، حين نحاول أن نجيب عن السؤال التالى من خلال نصى الرحلتين : ماذا فى دماغ كل من المؤلفين ؟ بعبارة أخرى : ماذا يريد كل منهما أن يفعل ؟

ان القارىء « للتخليص » ، ولو كانت قراءته سريعة ، ليلحظ على الفور أن هدف رفاعة هو الغوص الى أعماق النظام الفرنسى فى الحياة والتفكير والسياسة ، وربما كان من أهم دلائل هذا الموقف ، وان بعدت قليلا عن الادراك ، المقارنات المستمرة التى يقيمها بين الفرنساوية وغيرهم، ووضعه الدائم لكل ظاهرة يعالجها فى اطارها العام ، حتى انه يبدأ بابه الأول من مقدمته بالحديث عن « تقسيم سائر الخلق » (٣٢) ، أى عن الجنس البشرى ككل • هذا هو ما يحاول رفاعة أن يصل اليه : أن يمسك بيديه خلاصة الروح الفرنسية •

فماذا يريد أمين فكرى أن يفعل ؟ صحيح أنه يريد أن يعرف ، ولكنها معرفة ادراك الجزئيات التى تهتم بالمبهر والمعجب ، وهى معرفة ما يبعث على المتعة فى المحل الأول (ودعك من الوصف التفصيلى لمحتويات معرض باريس ، والذى يحتل ثلاثمائة صفحة لا أقل (ص ١٣٠ — ٤٣٢) ، فهو كالمنقول فى معظمه من دليل التعريف) • ان هدف أمين فكرى هو التمتع بالسياحة (٣٣) ، ويأخذ هذا التمتع شكلا محددا هو شكل « التفرج » (٣٤) • ولا شك أن سيطرة اتجاه « التفرج » من جهة والرغبة

فى « الغوص » من جهة أخرى ، أديا الى اختلاف فى « كيفية الرؤية » ، حيث يغلب التأنى والاستخلاص عند رفاعة ، بينما تسود السرعة فى حكاية أمين فكرى عن رحلته ، ويهتم بالأمور الفريدة الباعثة على الانبهار · ولاشك أنه لابد أن نضع فى الاعتبار وقت كل منهما ، فقد كان سنوات خمسا كاملة فى حالة رفاعة ، وتسعة وستين يوما لا تزيد (٣٥) عند أمين فكرى· وقد حاول هذا الأخير أن يعادل سرعة رحلته بدقة أراد أن يتوخاها فى كل شىء ، حيث نجد أرقاما فى كثير جدا من صفحات الكتاب ، ولكنها تدل على ما قد نسميه « الدقة البرانية » ، فهى أرقام مستقاة من كتب أدلة الرحلات ، أو هى ليست بذات أهمية حقيقية ، اللهم الا للسائح المدقق الذى يريد أن يحسب ميزانيته قبل سفره حين تتصل هذه الأرقام بالنقود ومسافات السفر وأجرة الفنادق ، فكم من التفاصيل عن برج ايفل فى باريس (٣٦) ، بما فى ذلك تعريفه الصعود « بالسنتيم » (٣٧) ، وعن سكان المدن والمسافات بأنواعها ، وارتفاعات الجبال وأعداد المسافرين ، وساعات الوصول وما شابه · ويتصل بهذا ما يمكن أن نسميه بالروح « البرانية » عند أمين فكرى ، بل عند والده نفسه ، ونقصد بها الاهتمام بأمور خارجية ، أو هكذا يجب أن تكون عند رجل « المعارف » المصرية وولده فى رحلة مؤتمر علمى ، والمرور السريع على أمور أهم بكثير ، وأعلى على سلم القيم · فانظر مثلا الى أمين فكرى وهو يكرس ما يزيد على خمس عشرة صفحة (ص ١٠ — ٢٦) للتدبر فى المصاريف والملابس والمآكل والمشرب والطهارة والمسكن والبنك وشركة « كوك » ، التى يفيض فى الحديث عنها بغير داع على الاطلاق ، ومزايا اصطحاب خادم ومساوئه ! وكم يمر سريعا فى التعريف بالعلماء المستشرقين ، من طبقة جولد تسيهر ومولر (٣٨) ، ثم يمتد ليصف مقابلة والده مع الملك السويدى (٣٩) · فى الوقت الذى لا يذكر لنا مضمون بحوث العلماء الأوربيين (٤٠) ، فانه يفرد صفحات لذكر بعض طرائف ما كتبوه بالعربية · وقد بدا أنه بسبيل الحديث عن الموسيقى ، ولكن ها هو يخيب رجاءك : « وعدنا من هذا التنزه فتعاطينا طعام العشاء فى أحد الفنادق ، ثم رجعنا الى الميدان الكبير لسماع الموسيقى ، لأنه علم لنا من مطالعة الدليل أنها تعزف فى هذا الميدان ثلاث مرات فى الأسبوع منها الخميس · ونعم ما فعلنا فى هذه الرياضة ، فقد رأينا فى ذلك المحل من اجتماع الناس واحتشادهم لسماع الموسيقى مع منظر الأنوار البديع وهواء البحر واتساع المكان ما يدهش الألباب : ولكن أدركنا التعب لكثرة المشى ، وان كان فيه رجال ونساء بالغة حد الجمال والرشاقة والاعتدال · فجلسنا على احدى قهاوى الميدان ننزه الطرف فى ما نراه ونشنف الآذان بسماع النغمات الحسان وننعش الأرواح بمرائى تلك الملاح···» (٤١) · ولا نظننا نعدوا الحقيقية اذا قلنا ان ذكر الطعام لا ينقطع بين صفحات رحلة « الارشاد » ، وكأنه كان هدفا

من أهداف السفر ، وربما تلمح غمزة عين الى زملاء طبقته فى مصر ممن لم يتيسر لهم ما تيسر له (٤٢) • أما الصفحات التى خطها قلم عبد الله فكرى نفسه ، فانها تدور حول معانى الافتخار وتهتم بالتشريفات والانحناءات البروتوكولية (أنظر خطابه الى مبارك ص ٩٠ ـ ١٠٠ والى رياض ص ٧٥٩ ـ ٧٦٥ وقصيدته التقرير ص ٧٩٧ ـ ٨٠٠) •

ولا يعنى هذا أن رحلة « التخليص » لا تخلو من الأرقام أو من الطرائف ومن الأمور العجيبة ، ولكن كل ذلك فيها بمقياس ، وبما يخدم هدف التعريف بباريس أو الترويح عن القارىء من وقت لآخر •

باريس عندهما :

يحتل الكلام المباشر عن باريس المقالة الثالثة من بين مقالات «التخليص» الست ، كما أن المقالة الخامسة يخصصها الطهطاوى لتاريخ أحداث ١٨٣٠ فيها • وليس مصادفة أن هاتين المقالتين هما أطول مقالات الكتاب ، بل ان الثالثة وحدها تكاد تحتل نصف حجم الكتاب الا قليلا • وهذه المقالة تتناول وصف باريس بشكل موضوعى ، أى على هيئة تتبع موضوعات أساسية ، فى ثلاثة عشر فصلا ، كالتالى : تخطيط باريس ، أهلها ، سياستها ، عادات سكانها ، أغذيتها ، ملابس الفرنسيس ، منتزهات المدينة ، سياسة صحة الأبدان ، العلوم الطبية ، فعل الخير بالمدينة ، كسب مدينة باريس ومهارتها ، دين أهلها ، تقدمهم فى العلوم والفنون والصنائع • ولا حاجة بنا الى البرهنة على أن معرفة الطهطاوى كانت معرفة « من الداخل » ، فنص « التخليص » معروف ، وبين أيدى من يريد من القراء •

وقد يقال انه لا يمكن المقارنة بين اقامة الطهطاوى لسنوات وتجوال العائلة الفكرية فى باريس الذى استمر ما لا يزيد على الأسابيع الثلاثة فيها ، ولكن يرد على هذا بأن هذه الأسابيع تعادل نحو ثلث زمن الرحلة كلها بما فيها السفر بالبحر ذهابا وايابا ، وأن الاقامة بالسويد والنرويج معا لم تستغرق أكثر من خمسة عشر يوما ، ويضاف الى ذلك أن أمين فكرى كان قد درس الحقوق فى باريس ونال اجازته منها ، وبالتالى فان اقامته السابقة بها لا تقل هى الأخرى عن عدة سنوات (٤٣) ، وكان يمكنه أن يضع نتائج خبرته السابقة فى رحلته هذه ، ولكن توجهه « السياحى » لم يجعل هذا أمرا قابلا للتنفيذ ، ولذلك تحولت باريس عنده الى عرض محتويات المعرض الصناعى الزراعى الدولى بها ، اعتمادا على منشورات أجنحة الدول ذاتها المشتركة فيه ، والى وصف لأهم مبانيها وحدائقها ومناظرها • لقد تحولت باريس عنده الى « شىء » ، فى حين كانت حياة ونظما عند رفاعة • وسنعود الى بعض استثناءات من هذا التوصيف حين

نعرض لبعض اشارات أمين فكرى الى النظم السياسية بمناسبة الحديث عن « الأوتيل ده فيل » فيها وغير ذلك من الأمكنة ٠

عن النساء :

وربما كان من أهم مجالى النظرة « البرانية » عند أمين فكرى وتلك « الجوانية » عند الطهطاوى (مستخدمين تعبيرين مشهورين من اقتراح المرحوم الدكتور عثمان أمين) معالجة كل منهما لموضوع النساء فى رحلته ٠

النساء ! النساء ! لقد ظهرت الحضارة الغربية أمام أعين المصريين أول ما ظهــرت ، مع نابليــون بونابرت وجيشــه ، مدفعا وامرأة تلبس « الفستانات » وتخالط الرجال وتراقصهم (وعالما يبحث ويكتب ، عند بعض القلة كذلك) ، ثم أصبحت فى عهد محمد على آلة وكتابا وعالما ، ثم من عصر اسماعيل الى اليوم آلة وامرأة على الأغلب ٠ ولن نتعرض هنا لسياسة الغرب المقصودة فى هدم أسس القيم التقليدية منذ عصر اسماعيل (راجع مؤلفات الملاحظ المنتبه لكل صغيرة وكبيرة عبد الله أفندى نديم) ، ولكن الثـابت أن استخدامها لسلاح المرأة واضـح مستمر ، والى اليوم (ألا يدعون الى حلاقة الرجال بآلاتهم بالاستعانة بلمسات النساء ؟!) ٠ فكيف « رأى » المرأة الأوربية ، فرنسية هنا وغير فرنسية هناك ، كل من رفاعة وآل فكرى ؟ يقول عبد الله فكرى فى رسالته ، التى لم يتلق عليها ردا ، الى على مبارك : « وكدت أمد لداعى اللهو والخلاعــة يدا » (٤٤) ، فماذا حدث ؟ لقد وصل الى سويسرة ، والى لوسرن ، وانبهر « بالمناظر البديعة » وبخاصة الغابات والبحيرات والجبال المغطاة بالثلج ، ولم ينس أن يتحدث عن « كثير من اللوكندات بديعة البهجة والاتقان تسع نحو ألفى نسمة يبيتون على جيد السرر ومستحسن الفرش ويأكلون طيبات المآكل ويجدون غاية الراحة » (٤٥) ٠ وفى احـدى المحطات الجبلية صعـد الى ذروتها ، و « كم رأينا فى تلك البطاح من صباح الملاح ، كل خـود رداح شاكية السلاح من ألحاظ كالصفاح مراض صحاح وقدود كالرماح » ، ثم يأخذ فى تفصيل أوصافهن ، حتى يقول : « ولقد أنسينى المشيب حتى خلت أننى عدت الى الصبا ، وكدت أمد لداعى اللهو والخلاعة يدا » (٤٦) ٠ وهذا حديث تقليــدى وساذج وبرانى ، ويشبهه حديث الابن عن بعض المتبرجات (٤٧) ٠ وقد سبق أن أشرنا الى نص الانتقال من الموسيقى الى انعاش الأرواح بمرائى تلك الملاح (٤٨) ٠ وهذا الحديث من نوع حديث الأب نفسه الذى أثبتنا نصه ، وتتـكرر نغمته ما بين مرحلة وأخـرى من مراحل الرحلة ٠

ولكن حديث النساء ليس دائما من هذا الصنف فى « الارشاد » ، فهناك على سبيل المثال تقرير لحديث ذى مستوى مرتفع مع احدى سيدات

المجتمع فى أثناء انعقاد المؤتمر ، وهناك على الأخص حديث مع طالب من بولونيا (مدينة شمال ايطاليا المشهورة) يتناول الحجاب وتعليم النساء ، ويحسن أن نأتى به ، ليس فقط لأهميته كخلفية للنقاش الذى سيلتهب عام ١٨٩٩ م ، بعد نشر « تحرير المرأة » لقاسم أمين ، بل لتقديم نموذج للغة أمين فكرى ، وهى لغة متحررة منطلقة بالقيـــاس الى لغــة أبيه :

« ومازال الوابور ينتقل بنا ونحن نتناقل الحديث مع من ساقته لنا الصدفة من السايحين · فكان فيهم أحد محررى (غازيته ميلانو) وآخر طالب علم فى بولونيا · فأخذ الأول ، بعد تعرفه بنا ومعرفة جهة قصدنا ، واستيفائه منا جميع الاستعلامات واستفهامه عما يهمه من استفهامات ، ينصحنا فى أمر الفنادق فى ميلانو والتفرج على ما يجب التفرج عليه فيها بتقديم الأهم على المهم ، وأخذنا نستفهم منه ما يهمنا الوقوف عليه من العوائد والأخلاق ، كما أخذ هو يناقشنا فى عادات الشرق وأخلاق ساكنيه ، الى أن انتهى بنا الحديث على تحجب النساء فيه · وصار كل فريق يورد مزايا الطريقة التى ينتصر لها ، ويؤيدها بالأدلة والبراهين · فكنا نعتمد فى دفاعنــا على أن التحجب من موجبات العفاف ، وكان يحتج علينا بما فى عدمه من امكان التعاون وتيسر المساعدة ، بأن قال من عوائدكم حجب النساء عن الرجال وذلك أمر فيه من الصعوبة ما لا يخفى ، فان المنع من مقتضاه عدم المعاونة ، والاختلاط فيه التعاون على المعاش ، وأظنكم لا تنكرون ذلك · فأجبناه أن الحجب عندنا ليس على اطلاقه ، بل الممنوع اختلاء الأجنبى بالأجنبية ، من غير أن يكون معهما ثالث مميز ، أما الاختلاط الذى فيه التعاون فى أمر المعاش لم يمنعه عندنا شرع ولا عادة ، بل للمرأة أن تبيع وتشترى وترهن وتشارك الى غير ذلك من أنواع المعاملات · نعم اختلاط النساء بالرجال الذى يكون كاختلاط أهل أوروبـا فى المجتمعات العمومية والخصوصية ممنوع عندنا ، وهو لا فائدة له فى أمر المعاش ، مع أنه ربما يكون داعية لما هو ممنوع عندنا وعندكم · ثم انتقلنا من ذلك بعد كلام طويل فيه الى أمر تعليم النساء ، فكان يظهر أن صاحبنا يظن منع تعليمهن عندنا ، فأفدناه أن تعليمهن عندنا ليس بممنوع ، بل منه واجب ، كتعليمهن أمر دينهن ، ومنه مباح كتعليمهن الصنائع واللغات على اختلاف أنواعها من غير تقييد فيها حتى الطب والهندسة · وقد ورد فى الشرع الشريف ارشادات كثيرة فى تعليمهن ، وأنشئت لهن المدارس فيما مضى من الزمان فنبغ منها عالمات فاضلات ، تولين أمر تعليم غيرهن حتى الرجال ، ورووين الحديث ، ونبغن فى جميع العلوم والفنون ، واشتهرن بالتـأليف والتصنيف والأشـعار البديعة · وذكرنا له منهن السيدة كريمة راوية البخارى ، والسيدة عائشة الباعونية صاحبة البديعية المشهورة وشرحها ، ولها ديوان شعر مشهور ، وولادة الشهيرة وغيرهن · وعرفناه أن أمر تعليمهن لا يزال معتنى به الى الآن عندنا كل الاعتناء ، وها هى مدارس البنات بمصر وغيرهـا مشهورة

معلومة · فسر صاحبنا لذلك · وانساق بنا الحديث من تعليم البنات الى تعليم البنين ، وعند ذلك أخذ الطالب البولونى فى البحث والمناقشة معنا فى أمر التعليم ، فدل كلامه على أن أمر ذلك فى بلادهم قائم على مبادىء صحيحة وأصول منتظمة ، فأخذ سيدى الوالد يبين حال التعليم فى بلادنا الآن وانتشاره واتقانه فى هذه الأزمان · وما انقطع هذا الكلام الا عند تعاطى الطعام » ·

وقد أثبتنا الفقرتين الأخيرتين، ليس لأنهما تتناولان موضوع النساء ، بل للتنويه بأمرين · الأول أن تقرير عبد الله فكرى (الأب) عن « انتشار التعليم واتقانه فى مصر فى هذه الازمان » (عام ١٨٨٩ م) هو كذب صريح ، لأن أعداد المدارس والتلاميذ والطلبة والبعثات انخفضت انخفاضا شديدا جدا ابتداء من ١٨٨٢ م بالقياس الى عصر اسماعيل (٤٩) · الأمر الثانى هو اثبات ذلك السطر السريع حول « الطعام » ، تأكيدا لما كنا أشرنا اليه من قبل بشأن ذلك ·

ونأتى الآن ، أو نعود ، الى رفاعة ، فكيف رأى المرأة الباريسية ؟ لقد رآها بعين العالم الأنثروبولوجى ، فرآها وهى تبيع وتدير وتشترى وتتنزه وترقص ، وقارن بين نساء باريس ونساء الأرياف ، ولم يقتصر على ادراك المرأة كلعبة أو منظر · ومعظم حديث رفاعة عن نساء باريس محايد ، وحين ينتقدهن فان ذلك يكون باستعمال ألفاظ هى أقرب الى الموضوعية بهذه المرآءى [جمع مرآة] ، والمشحونة بالنساء الجميلات ، وكان هذا الأفرنج فى « التخليص » هو ذكره لهن حين خرج من محل اقامته فى مارسيليا ودخل بعض « القهاوى » ، وسار للتفرج على بعض الدكاكين : « فأول مرة خرجنا الى البلدة ، مررنا بالدكاكين العظيمة الوضع المزججة بهذه المرآءى [جميع مرآة] ، والمشحونة بالنساء الجميلات ، وكان هذا الوقت وقت الظهيرة · وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والرأس والنحر وما تحته والقفا وما تحته واليدين الى قرب المنكبين · والعادة أيضا أن البيع والشراء بالأصالة للنساء ، وأما الأشغال فهى للرجال » (٥٠) · وبمناسبة مارسيليا ، يذكر أيضا حكاية زوجة الجنرال مينو المصرية الرشيدية ، التى يقال « انها تنصرت وماتت كافرة » (٥١) · وفى وصف الطريق ما بين مارسيليا وباريس يتحدث عن القرى وعن الطريق وعن الأشجار وعن النساء : « والمسافرون غالبا فى ظل الأشجار المرصوصة ، بوجه مطرد فى سائر الطرق ، وندر تخلفه فى بعض المحال · ثم ان الظاهر فى هذه القرى والبلاد الصغيرة أن جمال النساء وصفاء أبدانهن أعظم من ذلك فى مدينة باريس ، غير أن نساء الأرياف أقل تزينا من نساء باريس ، كما هو العادة المطردة فى سائر بلاد العمران » (٥٢) · ونرجو أن يتدبر القارىء فى مغزى وجود هذه العبارة الأخيرة ، ذلك أن رفاعة يذكر

التفاصيل ، ولكنه سرعان ما يرتفع كالصقر الى القاعدة العامة . ومن الواضح اشارته هنا الى بعض أفكار ابن خلدون واصطلاحاته ، هذا اذا كان قد عرفه في هذا الوقت المبكر من نشاطه العلمي ، لأنه سيكون أول من يعيد الانتباه الى ابن خلدون ، وربما تكون الاشارة زيادة في الطبعة الثانية لعام ١٨٤٩ م ٠

ويأتي كثير من حديث رفاعة عن النساء في فصل « الكلام عن أهل باريس » من المقالة الثانية ٠ انظر الى رفاعة الباحث الموضوعي الذي لا يعرف الانخداع بدعاوى أهله التقليدية والذي يعطي كل ذي حق حقه ، والذي يسبق دعوى سلامة موسى : « المرأة ليست لعبة الرجل » ، بكلمتين اثنتين ودون صراخ ، فهو يتحدث عن الرجال فيقول : « ومن خصائصهم أيضا صرف الأموال في حظوظ النفس والشهوة الشيطانية واللهو واللعب، فانهم مسرفون غاية السرف ٠ ثم ان الرجال عندهم عبيد النساء وتحت أمرهن ، وسواء كن جميلات أم لا ٠ قال بعضهم ان النساء عند الهمل معدات للذبح ، وعند بلاد الشرق كأمتعة البيوت ، وعند الافرنج كالصغار المدلعين » (٥٣) (ولاحظ أن الأحكام الأخيرة ينسبها رفاعة الى «بعضهم» ، وهذه النسبة قد تكون واقعا أو تقية) ٠ ثم يضيف بلسان الواصف الموضوعي ، ولكنه يعلم تكوين قارئه النفسي فيضيف الى الحقائق ما قد يحب ذلك القارىء أن يسمع : « ولا يظن الافرنج بنسائهم ظنا سيئا أصلا ، مع أن هفواتهن كثيرة معهم ، فان الانسان ، ولو من أعيانهم ، قد يثبت له فجور زوجته ، فيهجرها بالكلية ، وينفصل عنها مدة العمر ، والتفريق بينهما بهذه المثابة يكون عقب اقامة دعوى شرعية ومرافعة يثبت فيها الزوج دعواه بحجج قوية على رؤوس الأشهاد ، تتلوث فيها الذرية بالفضيحة ، وان كانت بدون لعان ولا تعرض للأولاد ٠ هذا يقع كثيرا في العائلات الكبيرة ٠ ويشهد مجلس المرافعة الخاص والعام ، فلا يعتبر الآخرون بذلك ، مع أنه ينبغي الاحتراس منهم كما قال الشاعر :

لا يكن ظنك الا سيئا بالنسا ان كنت من أهل الفطن
مارمى الانسان في مهلكة قط الا ظنه الظن الحسن » (٥٤)

وأنظر الى فهمه الدقيق لنظرة الرجل الفرنسي ، حين يميز بين العيوب والذنوب ، وهنا أيضا يأتي الى ما يحب القارىء المصري أن يقرأ : « ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم ، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الاسلام من الغيرة بمثل المصاحبة والملاعبة والمسايرة ٠ ومما قاله بعض أهل المجون الفرنساوية : « لا تغتر بإباء امرأة اذا سألتها قضاء الوطر ، ولا تستدل بذلك على عفافها ، ولكن على كثرة تجاربها » ، انتهى ٠

كيف والزنا عندهم من العيوب والرذائل ، لا من الذنوب الأوائل » (٥٥) ·
ونذكر أخيرا هذا النص الجامع لرفاعة ، ملاحظ كل شيء والمهتم بكل شيء ، في قدرة « تركيبية » عجيبة ، فانظر كم في هذا النص من الاشارات : « ونساء الفرنساويات بارعات الجمال واللطافة ، حسان المسايرة والملاحظة ، يتبرجن دائما بالزينة ، ويختلطن مع الرجال في المنتزهات ، وربما حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال في تلك المحال ، سواء الأحرار وغيرهن ، خصوصا يوم الأحد الذى هو عيد النصارى ويوم بطالتهم ، وليلة الاثنين في البالات والمراقص الآتي ذكرها ··· ومما قيل ان باريس جنة النساء ، وأعراف الرجال ، وجحيم الخيل · وذلك أن النساء بها منعمات سواء بمالهن أو بجمالهن · وأما الرجال فانهم بين هؤلاء وهؤلاء عبيد النساء ، فان الانسان يحرم نفسه وينزه عشيقته ··· الخ » (٥٦) ·

القوة الأوربية وحس الانتقاد :

أوربا ، أو الحضارة الغربية ، هي الآخر المطلق ، ويمكن أن نقول ان رحلتينا تعبران عن مرحلتين جوهريتين في علاقة مصر بذلك الآخر في العصر الحديث · لقد كانت أوربا قبل ١٧٩٨ م الآخر المجهول قصدا ، وبعدها تحولت الى الخصم المعتدى الذى يدق بابك ويدفع من خلاله بخيوله ومدافعه ، ليثبت لك بالأفعال أنك ضعيف غير قادر · فماذا أنت فاعل ؟ ان « تخليص الابريز » يعرض اجابة أولى : نعم هو الخصم ، وهو الكافر المعاند (٥٧) ، ولكن لنأخذ بعلومه المدنية وببضائعه وبطرائقه في تحسين الحياة بما لا يمس ديننا (٥٨) · ولهذا تجد الحس الانتقادى واضحا شديد الوضوح في ثنايا « التخليص » ، ولا شك أن ابراز الاعتراضات على بعض أنظمة الحياة الأوربية كان من أهدافه عند رفاعة البارع تسهيل أخذ القارىء بالجوانب الأخرى من الحضارة الغربية ، ولكن لا شك أيضا أن القسط الأوفر من تلك الانتقادات صادر عن اعتقاد صادق ·

وتتناول انتقادات رفاعة في المحل الأول ميدان الاعتقاد ، فهذه البلاد « ديار كفر وعناد » (٥٩) ، وأهلها أهل شرك (٦٠) ، ورغم أن « البلاد الافرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة ··· غير أنهم لم يهتدوا الى الطريق المستقيم ، ولم يسلكوا سبيل النجاة ، ولم يرشدوا الى الدين الحق ومنهج الصدق » (٦١) · وهناك كذلك « من عقائدهم القبيحة قولهم ان عقول حكمائهم وطبائعهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منها ، ولهم كثير من العقائد الشنيعة ، كانكار بعضهم القضاء والقدر » (٦٢) · وينتقد رفاعة تكرارا أفعال القسس (٦٣) ، ويقول : « وللقسيسين بدع لا تحصى ، وأهل باريس

يعرفون بطلانها ويهزءون بها » (٦٤) ، وقد أشرنا من قبل الى ملاحظاته الانتقادية بشأن النساء ٠

فاذا انتقلنا الآن الى « ارشاد الألبا » ، فاننا سنجد أنفسنا بازاء اجابة ، ضمنية ، بشأن الموقف من أوربا ، وتتلخص تلك الاجابة فى أن ذلك الآخر ، ويبقى الآخر ، يتحول الى النموذج بغير تحفظ ٠ فاذا كان رفاعة يقول : « وبالجملة فهذه المدينة كباقى مدن فرنسا وبلاد الافرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والاختلالات » (٦٥) ، واذا كانوا نصارى ، فان ذلك ظاهرى وحسب : « أكثر هذه المدينة انما له من دين النصرانية الاسم فقط » (٦٦) ، وما هذه الأمم الافرنجية الا أمم كانت فى أصلها من « الأمم أشباه البهائم » ثم تحولت الى النصرانيــــة (٦٧) (والأغلب أنه يشير هنا الى همجية الأوربيين قبل المسيحية) ، والأصل أن التفضيل بين الأمم يكون « بحسب مزية الاسلام » (٦٨) ، وأخيرا فان علماء الافرنج أنفسهم « يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم فى سائر العلوم وبقدمنا عليهم » (٦٩) ــ اذا كان رفاعة يقول هذا كله متحفظا ، فان أمين فكرى يقول : « كتبت بعض ما رأيت بالبلاد التى شاهدتها قاصدا بذلك وقوف أبناء وطنى على ما يستوقف النظر من محاسنها ، وعلى ما صرفه أهلها من الهمة والاعتناء بشئونها حتى وصلت من الثروة والرفاهية الى ما وصلت اليه ، فان معرفة أحوال الأمم وما هم عليه من الحضارة والتقدم والعمران والتمدن أدى الى اقتفاء آثارهم طلبــا للاصـــلاح ورغبة فى النجاح » (٧٠) ٠ ويرى القارىء اطلاق عبارة « اقتفاء الآثار » بغير قيد ٠ وقد كان من الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الى غياب الحس الانتقادى ، أو الى اغفال اعماله على الأقل ، عند آل فكرى ، فكلهم اعجاز وانبهار ٠

العـــلم :

الرحلتان ، كما رأينا ، لهما أساس مشترك ، وهو أداء مهمة عامة ، وهذه المهمة العامة فى الحالتين مهمة علمية ، هى التخصص فى الترجمة فى حالة رفاعة ، بعد أن ترقى من مرتبة واعظ الى مرتبة مبعوث ، وحضور مؤتمر المستشرقين الدولى فى السويد والنرويج فى حالة عبد الله فكرى وولده ٠ لذا فاننا نتوقع قبليا أن يحتل العلم مكانا مركزيا ، على الأقل ، فى الرحلتين ٠

ولا يخيب في رفاعة الرجاء ، بل يتحقق على نحو أفضل من المتوقع ٠ ذلك أن رفاعة يخصص المقالة السادسة بأكملها للحديث عن العلوم والفنون (ص١٨٨ ــ ٢٠٨) ، وكذلك الباب الثانى من المقدمة لتناول « العلوم والفنون المطلوبة والحرف والصنايع المرغوبة » (ص ١٠ ــ ١٢) ، والفصـــل

الثالث عشر من المقالة الثالثة للحديث عن « تقدم أهل باريس فى العلوم والفنون والصنائع » (ص١٣٠ ـ ١٤٦) ، كما تمتلىء المقالة الرابعة (ص١٤٦ ـ ١٦٧) بالاشارات العلمية ، وموضوعها : « فيما كنا عليه من الاجتهـاد والاشتغال بالفنـون المطلوبة ٠٠ وفى عـدة مراسـلات بينى وبين بعض خواص الافرنج تتعلق بالتعلم ، وفى ذلك ما قرأته من الفنون والكتب بمدينة باريس ، ومن هذه المقالة تفهم أن تعلم الفنون ليس سهلا ، وأنه لابد لطالب المعارف من اقتحام الأخطار لبلوغ الأوطار فى تلك الأقطار » ٠ فالقارىء يدرك من محض هذا التعداد أهمية المكانة التى تحتلها العلوم فى « التخليص » ، وليس من موضوعنا هنا البرهنة بالتفصيل على حسن فهمه ، ولكننا نؤكده ، ونحيل ، على الأقل ، الى شهادات علماء الفرنسيس أنفسهم التى يثبتها رفاعة فى كتابه (٧١) ٠ على أن الأهم من هذا كله أن « العلم » ، بمعنى المعرفة المنظمة المنهجية التى تهدف الى الفهم من الداخل ، ان أمكن استخدام هذا التعبير ، هو الراية التى كتب فى ظلها « التخليص »، وقد سبق أن أشرنا الى نصـه حـول « خير الأمور العلم ، وأنه أهم كل مهـم » (٧٢) ، ويدرك قارىء « التخليص » أن كثيرا من اسـتطرادات الطهطاوى ذاتها تحمل مغزى علميا بعضـه خطـير ، والا فكيف نفسر استطرادا يحتل صفحتين عن الفارابى الفيلسوف (٧٣) ، حتى وان كان مخصصا لذكر حكايات عنه وأشعاره ، الا بأنه من مظاهر محاولة رفاعة لاعادة الفلسفة الى مرتبة العلم المدروس المحترم ، بعد أن لصقت بها منذ القرن السادس الهجرى على الأقل شبهة الزندقة بل تهمتها ؟ أو كيف نفسر استطرادا له (٧٤) حول كروية الأرض تحت علة واهية هى الكلام عن « الكرنتينة » (الحجز الصحى) فيذكر تحليل الشيخ محمـد البيرم التونسى لها ، وبالمناسبة يذكر تأييد هذا العالم المتنور ، ويحتل مكانة عظيمة بين علماء تونس المجـددين فى عصر الطهطـاوى ، لكروية الأرض ضد من يقول ببسطها ، الا بأنه رجوع دائم من دائرة « الحكاية » الى دائرة مسائل العلم الجوهرية ؟

وننتقل الى « الارشاد » ، وتفاجئنا ملاحظة خارجيـة ، هى أن أول ذكر « للعلم » فيه لا يأتى قبل مائة وتسع من الصفحات كاملة ! ولا حاجة بنا الى تفصيل ، لأن معظم الكلام عن العلم انما هو فى الحق عن « التعليم » والمدارس (٧٥) ، وقد سبق أن أشرنا الى تناول أمين فكرى للقاء مع كبار المستشرقين ، ونلاحظ أنه : ١ ـ يدور حول معلومات عامة بشأن حياتهم ، ٢ ـ يركز فى أثناء ذلك على الطريف والغريب ، ٣ ـ لايذكـر مضمون بحوثهم التى قدمت الى المؤتمر بل عناوينها فحسب ، كما سبق أن أشرنا ٠ وهو يثبت بالطبع قصيدة والده وبحثه وبحثه هو نفسه وكان موضوعه :

« فى ابطال رأى القائلين بتعويض اللغة العربية الصحيحة باللغة العامية فى الكتب والكتابة » (٧٦) ٠

الشرع :

تبدأ رحلة « الارشاد » بداية شرعية حين تهتم بايضاح المحلل من المحرم مما قد يعرض للمسافر فى أرض غير مسلمة (٧٧) ، كما تتعرض لأحكام الوضوء مثلا ، ولكن الثابت أن التعليقات الشرعية نادرة جـــدا ، وأبرزها فيها الكلام عن الحجاب (٧٨) ، وعن تأييد انشاء الشركات ببعض الآيات فى الخطاب الى على مبارك ، والحديث عن الحلال والحرام فى مشكلة أكل الدب (٧٩) ٠ ان انكماش مساحة الاهتمامات الشرعية فى الرحـلة الفكرية أمر مفهوم ، فاذا كان عبد الله فكرى نفسه قد درس بالأزهـر ، فانه ترك اهتمامات العمامة منذ وقت طويل وتحول الى الأدب والى التعليم الحديث ، وأما ابنه فانه تربى فيما هو ظاهـر على الطريقة الغربية فى مصر وفى فرنسا على السواء ٠ ومالنا نهتم بالشرع وأيديولوجيا السلطة الحاكمة لا تهتم به ، أو تهتم به بقدر ما يساعدها على خططها « التجديدية » فى أحسن الأحوال عند أصحاب النيات الحسنة ، و « الانقلابية » عنـــد مخططى السياسة الانجليزية الذين كانوا يودون لو نسى المصريون دينهم ، وسعوا بالفعل فى أن يجعلوهم ينسون العربية الفصحى ٠ أو قل : فلنهتم بالشرع بقدر ما ننقذ «المظاهر» ، وهذا هو «التكتيك» ، أو السياسة ، عند الطبقة الحاكمة المصرية ، حين يبرز ازدواج وعيها ويجعلها تقع فى النفاق الصريح ، والنفاق فرع من الكذب ٠

أما الاهتمام بالمسائل الشرعية عند رفاعة فهو اهتمام قوى حقيقى دائم ٠ وكان لابد أن يكون الأمر كذلك ، فهو طالب الأزهر ، والمدرس فيه ، والمرسل واعظا لأعضاء البعثة ، والمجتمع كله لا يزال ، وبالكلية ، وقت كتابة « التخليص » ، يعيش على الطريقة التقليدية ٠ فلا غرابة أن نجد السطور الأولى للافتتاحية فى « التخليص » تنص على القضاء والقـدر ، وتمدح الرسول كما تقتضى التقاليد ، ولا مجال للشك فى اخلاص رفاعة فى هذا الصدد ، ولكن الصحيح أيضا أنه يوظف هذا وذاك ، وسائر اشاراته الشرعية ، لتأييد الطريق الجديد الذى يريد أن يختطه للعقل المصرى ٠

فسفره اذن قضاء وقدر (٨٠) ، والرسول محمد نفسه سافر الى الشام وهاجر الى المدينة ، وفى الحديث « اطلب العلم ولو فى الصين » ٠٠٠ الخ ٠ ونكتفى بهذه الاشارات العاجلة لأن الموضوع يحتاج الى تفصـــيل ليس هذا مكانه (٨١) ٠

الحاكم المصرى والسياسة :

تتساوى كثافة الاشـــارة الى حـــاكم العصر عند كل من رفاعة وآل فكرى ، بل ربما كانت أقوى عند رفاعة ٠ الى هنا ينتهى التشابه ، لأنه اذا كان الحـاكم الذى يحييه عبـد الله فكرى وأمين فكرى ضعيفا ، بحكم واقع السلطة الاحتلالية ، وخائنا لمصر ، فان محمد على كان رافع لواء التجديد والنهضة المصرية بحكم الوقائع ٠ واذا كان عبد الله فكرى وأمين فكرى يمجدان حاكمهما بالمبالغة التى تنفى أية قيمة له ، فان رفاعة يحيى حاكم الوقت بما فيه وبما يجب أن يكون فيه ، بل هو كذلك . وهنا الفرق العظيم ، يستطيع أن يقول فى صراحة وجســـارة فى أول كتاب عصرى باللغة العربية وينشر على نفقة الحاكم ، ان الناس تلوم محمد على لاستعانته بالافرنج ، وهو اذا كان يرد على الناس ويدافع عن ســياسة محمد على ، فان هذا لايمنع من ثبوت الواقعة الأساسية أنه يقول نصا : « ان العامة بمصر بل وبغيرها [أى بغير القاهرة] من جهلهم يلومونه فى أنفسهم غاية اللوم بسبب قبول الافرنج وترحيبه بهم وانعامه عليهم ، جهلا منهم بأنه حفظه الله انما يفعل ذلك لانسانيتهم وعلومهــم ، لا لكونهــم نصارى ، فالحاجة دعت اليه » (٨٢) ٠ كذلك فان رفاعة قادر على أن يعلن بالحرف « تفضيل العلم على السيف » (٨٣) ، ومفهوم أن محمد على ليس له فى العلم نصيب ٠ ولن نتحدث عن الثورية الخطيرة التى تتسم بها أفكار الطهطاوى السياسية فى « التخليص » ، فضلا عن نقله الدستور الفرنسى وأحداث ثورة ١٨٣٠ ، وما يتضمنه هذا كله من اقتراحات حول نظـــام الحكم فى مصر (٨٤) ٠

وينقلنا هذا الى اعتبار المواقف السياسية لكتاب « ارشاد الألبا الى محاسن أوربا » ٠ من الطبيعى ألا تحتل السياسة فيه أى مكان ، فهؤلاء قوم خرجوا للتفسح والتفرج والتنعم بجميل المناظر ، وبخاصة أن رحلتهم تتم تحت راية سلطان الوقت ، واذا اضطروا الى التعرض لأمور سياسية ، فانهم سيضعون فى اعتبارهم مواقف أصحاب السلطة ٠ لذلك فانهم حين يضطرون الى الاشارة الى الفتنة العرابية وهم بصدد السفر من الاسكندرية، فانهم يسمونها على استحياء « بالحوادث الأخيرة » (٨٥) ٠ وشاه ايران ، ناصر الدين ، الذى يشبه من بعض الجوانب اســـماعيل ، والذى « حول الاشراف على زراعة التبغ وتجارته كلها الى نفر من الرأسماليين الأوروبيين لقاء مبلغ سنوى قدره خمسة عشر ألف جنيه استرلينى ، يضاف اليها ربع الأرباح » (٨٦) ، والذى أدخل النفوذ البريطانى بخاصة الى بلاده ، جمال الدين الأفغانى ، واصطحبه الى طهران حيث عاش شبه سجين ، ثم خرج (أى الأفغانى) الى لندن ليندد بالشاه واستبداده وفساده وخيانته ـ

نقول هذا الشاه الذى رآه أصحاب الرحلة فى باريس حيث احتفى به سادته الغربيون ، قد جمع سائر الفضائل : « والشاه جدير بهذه الاحتفالات ، فانه محبوب فى بلاده ، عادل فى رعاياه ، محب لخيرهم ، باحث عن راحتهم، حكم فيهم منذ تسعة وأربعين سنة » (٨٧) • والطريف أن الشاه سيقتل بيد أحد مريدى جمال الدين الافغانى ، فيما يقال ، عام ١٨٩٦ ، وهو يستعد للاحتفال بالذكرى الخمسين لارتقائه العرش • ولا شك أن سنوات الاحتلال الانجليزى السبع قد جعلت حساسية أمين فكرى تجاه استعمار فرنسا لتونس والجزائر والمستعمرات الأفريقية ، التى كان لها أجنحتها فى معرض باريس الذى يتحدث عنه « الارشاد » (٨٨) ـ ان هذه السنوات جعلت تلك الحساسية تتضاءل الى حد الانعدام ، فلا كلمة عن خضوع بلد مسلم لسيطرة الغرب المخالف ، بل قبول للأمر الواقع بلا تفكير فى ألا يمكن أن يكون الأمر على غير ما هو عليه •

ومع ذلك ، وحيث ان لكل قاعدة استثناء ، وحيث ان الحياة البشرية لايمكن أن تخضع لقانون الحتمية فى كل جوانبهـا وعلى الدوام ، فان أمين فكرى يدس سطورا ، أو هى تنفلت من بين أصابعه ، تلمح فيها انطلاق الشباب (حيث كان عمره لا يزيد عن الثالثة والثلاثين وقت الرحلة) وثمرة التعليم الغربى وثمرة الاقامة فى باريس لدراسة الحقوق لسنوات • والمناسبة هى وصف بعض الأمكنة فى باريس ، والانطلاق منها الى تاريخها • فحين يصل الى مقر ادارة مدينة باريس ، « الأوتيل ده فيل » ، يأخذ فى سرد بعض جوانب تاريخ فرنسا الثورى ، ويقول : « فكم أعدمت فيه أناس بالاحراق والقتل والشنق بأمر الحكومات الملكية لجرائم سياسية ، وبأمر رجال الثورة أيام الاختلال » (٨٩) (ومن الطريف أن كلمة «الثورة» طبعت فى الأصل «الشروة» ، وربما لم يتصور عامل المطبعة عام ١٨٩٢ امكان وجود الكلمة الأولى !) • وحين يأتى الى ميدان « الباستيل » ، يتحدث عن السجن الأشهر قبل هدمه ، فيقول : « صارت [سجونه] بعد ذلك يودع فيها من لا ريب له من الناس الا معاداته للمقربين أو كراهته للاستبداد والمستبدين ، بمجرد ابراز أمر من الحكومة وبدون أدنى تحقيق ومن غير أن تصدر بالحبس أحكام » • « فكان تاريخ استيلائهم [أى الثائرين] عليها (١٤ يوليو سنة ١٧٨٩) مبدأ محو الاستبداد وقطع آثار الظالمين وفاتحة الاصلاحات الجديدة » (٩٠) • وحين يأتى الى « عمود يوليو » ، يأخذ فى ذكر من قتلوا فى ثورة يوليه سنة ١٨٣٠ ، وهى نفسها التى يصفها الطهطاوى فى مقالته الخامسة ، ويصفه قائلا : « وفوق تاجه صورة من البرونز المذهب تمثل الحرية واقفة على احدى قدميها ، وباحدى يديها مصباح التمدن وباليد الثانية سلاسل الاسترقاق مكسورة مهشومة » (٩١) •

هذه كلها علامات (٩٢) على لهجة مختلفة تماما عن اللهجة المتوقعة من موظف كبير ابن لموظف كبير فى الحكومة الخديوية السنية ، وتذكر بعض ألفاظه (الاســـتبداد والمستبدون ، بدون أدنى تحقيق ، محــــو الاستبداد وقطع آثار الظالمين ، الحرية ، سلاسل الاسترقاق ، مكسورة مهشومة) بلغة العرابيين من طبقة عبد الله النديم • نقول ان هذه نغمة مختلفة ، وهى دليل جديد فى نظرنا على ما أسميناه « بازدواجية الوعى » عند عبد الله فكرى وأمين فكرى • ومن الطريف أن أمين فكرى يعود الى « اتزانه » عند الحديث عن ميدان « الكونكورد » وأحداث الثورة الفرنسية الكبرى فيه وما شهده من اعدامات ، فيعلق قائلا : « حتى أراد الله بزوال الشدة واطمئنان الحال » (٩٣) • عن مثل هذه الكلمات يرضى الخديو ، وهى تعبر عن لسان حاله •

بـلادنا :

حين يرى الطهطاوى أى شىء ، أو يكاد ، فى باريس يتذكر مقابله فى مصر المحروسة ، أى القاهرة ، فمصر فى قلبه على الدوام (٩٤) •

ولاشك أن أمين فكرى ووالده يتذكران مصر أثناء رحلتهما ، ولكنهما يتذكران مصر السلطة كثيرا • وتفتقر أحاديثهما عن مصر الى تلك الحرارة التى نحس بها تتدفق من خلال ثنايا حديث الطهطاوى ، وان يكن لطول غيابه عن مصر أثر فى ذلك ، ومع ذلك فان شعره مثلا ، فى « التخليص » ومن بعده ، شاهد على مركزية فكرة « الوطن » عنده (٩٥) • وبصفة عامة فان مواقع ذكر مصر ، فى غير المواضع الخديوية ، تنحو المنحى الانتقادى وتقترح تبديل اتجاه باتجاه وعمل بعمل ، وهذه المواقف الانتقادية تتكرر عند مؤلفين آخرين ومنذ عصر الانطلاقة القومية ١٨٧٨ ـ ١٨٨٢ •

ومن أظهر هذه المواقف ، التى سنشير الى بعض منها وحسب على سبيل الأمثلة ، الدعوة الى تأسيس الشركات • ولنستمر مع نص الموسيقى والنساء الذى أثبتناه من قبل : « وبينما كنا نجتنى ثمرات هذه اللذات ونجتلى مناظر هاتيك المتبرجات اذ وقع نظرى على بناء شركة ليولد ••• فجال فى خاطرى فى الحال ما قرأته بخصوص هذه الشركة فى الدليل هذا النهار ، وأخذت أحدث به رفاقى ، ونتبادل الأسف على عدم الاعتناء فى بلادنا بأمر الشركات واهمالها ، مع أنها السبب فى الخير ، والأصل فى الثروة ، والوسيلة الوحيدة في الغنى والتقدم والتمدن والعمران » (٩٦)•

وهناك كذلك الدعوة الى النشـــاط ونبذ الكسل : « فكأن وجود الانسان فى هذه البلاد يكسبه النشاط وسرعة الحركة والحرص على الوقت وحسن استعماله وعدم ضياعه بمجرد استنشاقه هواءها الذى جعل أهلها يجدون ويجتهدون ويهتمون فى مصالحهم ••• فهم أعرف الناس بقيمة الوقت وعدم صرفه فى البطالة والكسل ومالا يغنى » (٩٧) •

وهناك الدعوة الى الايجابية التجارية و « عبور البحر » ، حيث يذكر أمين فكرى قصة تاجر عطور مصرى حقق نجاحا فى المعرض الدولى بباريس بعد أن كان قد اشترك فى معارض سابقة فى بلاد مختلفة ، وأصبح محله فى المعرض ملتقى المصريين : « فيا حبذا لو اقتفى أثر صاحبنا هذا اخواننا المصريون فى الاقدام والهمة والنشاط والخروج الى البلاد الأوربية ، ابتغاء التجارة والكسب والتفرج عليها ومعرفة عاداتها وأحوالها وتجاراتها » (٩٨) •

ولا يفوت المؤلف أن يمتعض لمرأى درويش يرقص فى جناح المعرض المصرى ، وكأن المصريين جميعا على شاكلته (٩٩) ، كما يندم على ما ليس بمصر ويقول فى لغة تنم عن الألم الحقيقى حين يقارن الجناح المصرى فى معرض باريس بغيره ، « فخالج نفسى استصغاره واحتقار ما فيه بالنسبة الى ما رأيته من المعارض المتقدمة •• فان حكوماتهـــا لما لم تشترك فى معارضها شمرت الأهالى عن ساعد الجد والاجتهاد ••• » (١٠٠) ، ثم يدعو الأثرياء المصريين الى فعل مثل ذلك • ويذكرنا هذا التعليق بتعليق آخر يشير فيه أمين فكرى الى احتفال بمناسبة المعرض الدولى بباريس حضره الملوك والرؤساء ، ويشيد بما لاحظه فيه من « السكينة والوقار ومزيد الاحتشام واحترام بعضهم بعضا نساءا ورجالا » ، ثم يردف : « تمنيت لو التزم فى اجتماعاتنا الوطنية هذا الحال » (١٠١) •

نظرة عامة :

من نافلة القول انه كان من الممكن اضافة أبعاد جديدة نقارن من خلالها بين فكرين وحساسيتين وموقفين وعصرين ، بل ربما يكون هناك مجال لوضع هاتين الرحلتين اللتين اخترناهما فى اطار أوسع هو رحلات المصريين الى أوربا فى القرن التاسع عشر ، مع اهتمام برحلة محمود عمر أحد أعضاء الوفد المصرى الذى رافق عبد الله فكرى الى مؤتمر السويد والنرويج وصاحبه منذ أول يوم الى يوم العودة ، وأصدر رحلته بعنوان : « الدرر البهية فى الرحلة الأوربية » ، القاهرة ، ١٨٩١ ، ثم فى اطـــار أوسع وأوسع هو رحلات أهل الشرق عموما ، وخاصة فى الشام وتونس ، الى أوربا ، وقد عدها البعض لتصل الى حوالى العشرين (١٠٢) •

ان المنظور الذى استخدمناه فى هذا الحديث هو المنظور الأيديولوجى ، أى ماذا يقف وراء كل رحلة من أفكار وقيم ؛ وقد وجدنا أحدهمـــا يهتم

بالعلم ويتطلع اليه ويضع ذاته الفردية فى أدنى مكان وراء ذاته الجمعية ، ويتمتع بالاخلاص والصدق ويمارسهما ويجابه الأمور من أمام ، واضح النظرة متسقها ، يمارس رؤية التفاصيل وادراك الكليات سواء بسواء ، ويجاهد فى ضبط انبهاره ليحوله الى ادراك من الخارج لشيء « آخــر » ، ادراك لا يغلب فيه الاندهاش على داعى الموضوعية ، ولا الغرابة على داعى الصدق. ورأينا الآخر يرفع بالعلم راية بينما الوظيفة هى عماده وأوراق اعتماده ، وهو فى رحلته لايكاد يهتم بالأفكار وبالغوص الى المبــادىء ، ويتحول عنده ، موظفا ، الاهتمام بالعلم الى الاهتمام بالتعليم لارضاء الناظر وناظر القطار ، وهو يدفع بالقومية فى أول الكلام ، بينما أواسطه وغايته حديث عن الذات افتخارا أو دعوة لأهل الثراء من طبقته أو فئته ، وهنا يدخل ما يدخل من عناصر التنافس والمظهرية ما نلمحه من خلال اشارات أمين فكرى الى ما أنفقوا وما أكلوا وأين سكنوا والى صهره ومقابلاتهــم ونياشينهم ، وكما قلنا فانه يظهر ازداجية فى الأغراض وفى الاهتمامات تتراوح ما بين الفردية والاجتماعية ، وتتغلب الأولى حتما ، وكأن رفع شعار الثانية ما كان الا للتغطية ، وهو لا يرى فى أوربا الا المناظر والمفاخر ، ويرى ذلك كله فى تفاصيل وجزئيات. انه حقا لا يدرك غير الأشياء ، ويمكن أن نقول ان حساسيته الأممية العامة ، انتسابا الى ديار الاسلام ، تكاد أن تنبلد هى الأخرى ، وهو لا يعلق على المغــايرة بين ديار الغــرب وديار الاسلام ، ولا على احتلال فرنسا للجزائر وتونس . ان أحدهما « أنــا » قد انفتحت لتكون باختيارها والزامها الذاتى « نحن » ، بينما الآخر يمثل مظهرا لجماعة ، بينما هو لا يهتم الا بذاته المحدودة ، الأول يدرك ويتكلم بعقل العالم ولسانه ، والثانى يرى ويتحدث بعين المتفــرج وآهــات تعجباته ، وكأنه يقول : افعل مثلى (ان كنت قادرا !) وتمتع . واذا كان لسان حال الأول : لقد رأيت لك وفكرت لك من أجل خيرنا المشترك ، ولقد ذهبت لأرجع اليك ، فلربما كان لسان حال الثانى يقول : ذهبت وليتنى لا أعــود .

الهوامش :

---

(١) حول قراءة النص ، راجع الطريقة التى اتبعناها فى كتابنا « العدالة والحرية فى فجر النهضة الحديثة » ، سلسلة « عالم المعرفة » ، الكويت ، يونيو ١٩٨٠ .

(٢) يقصد كتابها نفسه .

(٣) « ارشاد الالبا الى محاسن اوربا » ، ص ٧٦٠ .

(٤) كان على مبارك وقتها ناظرا للمعارف العمومية ، ورياض ناظرا للنظار

(ونلاحظ أن أمين فكرى يستخدم تعبير « رئيس وزراء الخديوية المصرية » ، ص ٧٥٩ ، وقارن د٠ يونان رزق ، « تاريخ الوزارات المصرية » ، ١٩٧٥ ، ص ١٣٢) ٠

(٥) جرجى زيدان ، « تاريخ آداب اللغة العربية » ، بمراجعة د٠ شوقى ضيف ، الجزء الرابع ، دار الهلال ، ص ٢١٨ ٠

(٦) لويس شيخو ، « الآداب العربية فى القرن التاسع عشر » ، الجزء الثانى ، ص ٨٥ ٠

(٧) عباس محمود العقاد ، « شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى » ، ١٩٣٧ ، ص ٧٩ ٠

(٨) د٠ على بركات ، « تطور الملكية الزراعية فى مصر ٠٠٠ » ، ١٩٧٧ ، ص ٥٠٨ ٠

(٩) عباس العقاد ، المصدر المذكور ، ص ٨٢ ـ ٨٣ ٠

(١٠) شيخو ، المصدر المذكور ، ص ٨٦ ٠

(١١) المصدر نفسه ٠

(١٢) جرجى زيدان ، المصدر المذكور ، ص ٢٦٤ ٠

(١٣) نعتمد على النص المحقق ، اعتمادا على طبعة « التخليص » الثانية سنة ١٨٤٩ ، فى « أصول الفكر العربى الحديث عن الطهطاوى » ، للدكتور محمود فهمى حجازى ، ١٩٧٤ ٠ ونشير الى صفحات الكتاب الأصلى كما هو وارد على هامش الطبعة التى يحتويها هذا الكتاب ٠

(١٤) « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ، ص ٣ ، وراجع كذلك ص ٢١ ٠

(١٥) حول حياة الطهطاوى ، راجع كتابنا « العدالة والحرية » ، ص ٢٣ـ٢٤ ، ص ١٠٥ـ١٠٧ ٠

(١٦) « التخليص » ، ص ١٥٢ ، ١٦٣ ٠

(١٧) نفسه ، ص ١٧ ٠

(١٨) نفسه ، ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ٠

(١٩) « الارشاد » ، ص ٧٦٠ ـ ٧٦١ ٠

(٢٠) نفسه ، ص ٧٦٠ ٠

(٢١) نفسه ، ص ٧٩٧ـ٨ ٠

(٢٢) « التخليص » ، ص ٤ مرتين ٠

(٢٣) « الارشاد » ، ص ٧٦٠ ، ص ٩٢ ٠

(٢٤) « التخليص » ، ص ٣ـ٤ ٠

(٢٥) انظر دعاء رفاعة أن يوقظ الله بهذا الكتاب « من نوم الغفلة سائر أمم الاسلام من عرب وعجم » ، ص ٥ ٠

(٢٦) نفسه ، ص ٧ ، والتفصيل ص ١٨٨ ٠

(٢٧) « الارشاد » ، ص ٨ ٠

(٢٨) نفسه ، ص ٨ ـ ٩ ٠

(٢٩) « التخليص » ، ص ١٦٦ ٠

(٣٠) ذاته ، ص ٤ ـ ٥ ٠

(٣١) « الارشاد » ، ص ٨ ٠

(٣٢) « التلخيص » ، ص ٦ ٠

(٣٣) « الارشاد » ، ص ٢٧ ٠

(٣٤) راجع مثلا فى « الارشاد » ، ص ٦٥ ، ٧٩ ، ٨٨ ٠٠٠ ، وانظر نص ص ٩٧ الذى سنأتى به بعد قليل ٠

(٣٥) هذا هو عدد أمين فكرى (ص ٢٨) ، ولكنه يقول انهم سافروا يوم ٢١ يوليو وعادوا يوم ٢٥ سبتمبر ١٩٨٩ م ، وهو ما يجعل عدد أيام الرحلة ستة وستين يوما ٠

(٣٦) « الارشاد » ، ص ١٩٠ وما بعدها ٠

(٣٧) نفسه ، ص ٢٠١ ٠

(٣٨) نفسه ، ص ٥٩٥ـ٦ ، ص ٦٠٧ ٠

(٣٩) نفسه ، ص ٥٩٦ وما بعدها ٠

(٤٠) نفسه ، ص ٧١٢ وما بعدها ٠

(٤١) نفسه ، ص ٥٦ـ٥٧ ٠

(٤٢) انظر مثلا ص ٤٨ ـ ٥٠ ، ٥٧ ، ٦٧ ، ٥٦٨ ، ٦٠٥ ـ ٦ ، ٧٠١ ـ ٢ ، ٧٤٦ ، ٧٩٥ ٠

(٤٣) نفسه ، ص ٤٣٦ ٠

(٤٤) نفسه ، ص ١٠٠ ٠ وفى المعنى نفسه قصيدة له « فى المجون » يذكرها العقاد ، المرجع المذكور ، ص ٨٣ ، ويبدو أنها قيلت فى أثناء رحلة باريس ، ومنها :

وهيفـــاء من آل الفرنج حجابهـــــا
على طالبى معروضها فى الهوى سهل

تعلقتهـــــا لا فى هواهـا مراقـب
يخاف ولا فيهــا على عاشـق بخـل

اذا ابصرت من ضرب باريز قطعــة
من الأصفر الابريز زلت بها النعــل

(٤٥) نفسه ، ص ٩٨ ٠

(٤٦) نفسه ، ص ٩٩ـ١٠٠ ٠

(٤٧) نفسه ، ص ٤٩ ٠

(٤٨) نفسه ، ص ٥٧ ٠

(٤٩) راجع الأرقام فى :

Anouar Abdel-Malek, Idéologie et renaissance nationale Paris, 1969, pp. 326-327.

(٥٠) « التخليص » ، ص ٣٥ ٠

(٥١) نفسه ، ص ٣٧ ٠

(٥٢) نفسه ، ص ٣٩ ٠

(٥٣) نفسه ، ص ٥٥ ٠

(٥٤) نفسه ، ص ٥٦ ٠

(٥٥) المصدر نفسه ٠

(٥٦) نفسه ، ص ٥٩ ٠

(٥٧) نفسه ، ص ٥ ٠

(٥٨) نفسه ، ص ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٨ـ٩ ٠

(٥٩) نفسه ، ص ٥ ٠

(٦٠) نفسه ، ص ٩ ٠

(٦١) نفسه ، ص ٧ ٠

(٦٢) نفسه ، ص ٥٨ ٠

(٦٣) نفسه ، ص ١٢٩ـ١٣٠ ٠

(٦٤) نفسه ، ص ١٣٠ ٠

(٦٥) نفسه ، ص ٥٧ ٠

(٦٦) نفسه ، ص ١٩ ، ١٢٨ ٠

(٦٧) نفسه ، ص ١٤ـ١٥ ٠

(٦٨) نفسه ، ص ١٩ ٠

(٦٩) نفسه ، ص ٧ ٠

(٧٠) « الارشاد » ، ص ٣ـ٤ ٠

(٧١) « التخليص » ، ص ١٥٣ـ١٥٨ ، ١٦٦ـ١٦٧ ٠

(٧٢) نفسه ، ص ٣ ٠

(٧٣) نفسه ، ص ٦٦ـ٦٨ ٠

(٧٤) نفسه ، ص ٣٣ ، وراجع كذلك ص ٤٠ ٠

(٧٥) « الارشاد » ، مثلا ص ٦٧٧ ، ٢٢٩ ، ٣٢٠ ، ٦٠١ ، ٦٥٥ـ٦٦٢ ، ٧٤٣ ـ ٧٦٠ ، ٧٧٥ ٠٠٠

(٧٦) نفسه ، ص ٦٧٤ـ٧٠٠ ٠

(٧٧) نفسه ، ص ١٣ وما بعدها ٠

(٧٨) نفسه ، ص ٤٠ـ٤١ ٠

(٧٩) نفسه ، ص ٧٤٦ ـ ٧٤٧ ٠

(٨٠) « التخليص » ، ص ٢ ٠

(٨١) راجع فهرس « الأديان » فى كتاب د٠ محمود فهمى حجازى المذكور ، ص ٥١٠ ٠

(٨٢) « التخليص » ، ص ٨ ٠

(٨٣) نفسه ، ص ٢١ ٠

(٨٤) راجع كتابنا ، « العدالة والحرية » ، فصل الطهطاوى بعامة ٠

(٨٥) « الارشاد » ، ص ٤٦ ·

(٨٦) كارل بروكلمان ، « تاريخ الشعوب الاسلامية » ، الجزء الرابع ، الترجمة العربية ، بيروت ، ١٩٥٠ ، ص ١٧٢ ·

(٨٧) « الارشاد » ، ص ١٣٧ ·

(٨٨) نفسه ، ص ٤٠٨ ، ٤١٤ ·

(٨٩) نفسه ، ص ١٤٦ ·

(٩٠) نفسه ، ص ١٤٧ ·

(٩١) نفسه ، ص ١٤٧ ـ ٨ ·

(٩٢) راجع كذلك حديثه عن النظام البرلمانى الانجليزى ، ص ٤٩٧ـ٤٩٩ ·

(٩٣) نفسه ، ص ١٥٦ · وهناك صفحات ينطلق فيها أمين فكرى « صادقا » حتى يقدم سطورا عن حياة الطلاب ، التى عرفها جيد المعرفة هو نفسه ، فى الحى اللاتينى بباريس ، وتتضمن حديثا عن الحرية فى هذا الاطار ، ص ١٤٢ـ١٤٣ ·

(٩٤) راجع مثلا فى « التخليص » ، ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ٢٠٢ ، وغيرها كثير ·

(٩٥) راجع ديوان « رفاعة الطهطاوى » جمع ودراسة د· طه وادى ، ١٩٧٩ ·

(٩٦) « الارشاد » ص ٥٧ ·

(٩٧) نفسه ، ص ٦٨ـ٦٩ ، وراجع ص ١٢٧ ، ٧٤٨ـ٧٤٩ ·

(٩٨) نفسه ، ص ١٣٠ـ١٣٢ ·

(٩٩) نفسه ، ص ٢٣٢ـ٢٣٣ ·

(١٠٠) نفسه ، ٢٧٥ـ٢٧٦ ·

(١٠١) نفسه ، ١٦٩ ·

(١٠٢) I. Abu-lughd, Arab Rediscovery of Europe, Princeton, 1963, pp. 71-73.

ومن هذه الرحلات العشرين ثمانية مصرية ·

(٣)

« العروة الوثقى » والمطالب الوطنية المصرية (*)

اولا : مقدمات :

نتناول فى هذه الدراسة موضوعا محددا للغاية ، هو موقف جريدة « العروة الوثقى » التى أصدرها جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده فى باريس عام ١٨٨٤ م ، من مطالب الحركة الوطنية المصرية • وعلى هذا فاننا لانتناول بالتفصيل ، ولذاتها ، دراسة هذه المطالب ، وانما نبدأ من تعدادها على النحو الذى سنراه ، بعد تحديدها من مظانها المختلفـــة ، ولا نعلم بوجود دراســة اختصت بتتبعها وتحـديدها ، لنركز النظر على موقف « العروة الوثقى » منها • ومن جهة أخرى ، فاننا ننظـــر الى هذه اللحظة بالذات من لحظات حركة كل من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، ولن نفصل أى تفصيل فيما سبق تلك اللحظة ولا ما تبعهـــا ، مكتفين بالاشارات السريعة الضرورية الى هذا أو ذاك بحسب ما يقتضيه ايضاح جوانب موضوعنا المحدد •

ومع ذلك ، فانه من المهم أن نشير الى عدد من القضايا التى ترتبط بموضوعنا وتشكل خلفية أو امتدادا له بحسب الحالات ، وهى جديرة بأن تجد الاهتمام المناسب بها من جانب الباحثين ، وان كان بعضها قد وجد دراسات كافية تتعرض له على نحو مقبول • وسـوف نتخذ مواقف بشأن معظمها ، دون أن نستطيع تقديم مبرراتها بالتفصيل هنا فى هذا الحيز الضيق :

١ ـ كيف ينبغى أن يكون التوصيف الدقيق لتلك المجموعة من الأحداث التى سبقت ١٥ سبتمبر سنة ١٨٨٢ م وأدت اليه ، هل هى « حركة » أم « ثورية » ؟ هل هى « وطنية » أم « قومية » ؟ هل هى « مدنية »

(*) كانت مادة هذه الدراسة موضوعا لمحاضرة القاها المؤلف فى الجمعية التاريخية المصرية ، بالقاهرة ، فى ابريل ١٩٨٦ •

أم « عسكرية » ؟ وهل تميزت بوحدة أساسية لهـا رغم تعدد « القوى » التي شاركت فيها ؟ وما هي تلك « القوى » ؟ ولانـرى أن هذه المسائل قد حسمت ، رغم انهـا قد تلقت اجابات صريحة أو ضمنية عند كل من يتصـدى للكتابة عن تلك الفترة ، بل انها لاتزال جديرة ، ولفترة قادمة ليست بالقصيرة ، بالتأمل والدراسة .

٢ ـ ما هي نقطة البدء الزمنية في دراسة تلك الحركة على ما سنختار ؟ هل نبدأ من ١٨٧٦ م ، سنة بداية التدخل الأجنبي السافر واتجاه اسماعيل نحو الانفلات من قبضة القوى الكبرى الأجنبيـة وبداية تكون ما يمكن أن يسمى « بالرأى العام » في مصر وانطلاق حركة الصحافة انطلاقا قويا ، وهي في نفس الوقت سنة الحركة الإصلاحية التي قادها مدحت باشا في تركيا ؟ أم نبـدأ من فبراير ١٨٨١ م مع تذمر الضباط ؟ أم من سبتمبر من نفس السنة مع حادثة عابدين الشهيرة ؟ ونختار نحن عـام ١٨٧٩ م من بدايته ، لأنه عام تجمع السحب واشتداد معارضـة مجلس شورى النواب وقوة الصـحافة وقوة الحركة الدستورية وانسداد الطرق أمام اسـماعيل ثم خلعه وظهور لائحة مجلس شورى النواب في يونيو من ذلك العام ، الى غير ذلك من الأحداث التي تجعل من عام ١٨٧٩ م عام تجمع السـحب وتحدد الطرق واتضاح المواقف وتمفصـل التيارات السياسية والفـكرية .

٣ ـ ماهي حقيقة موقف ، أو مواقف ، الأفغاني في مصر حتى نفيه في ٢٦ من أغسطس ١٨٧٩ م ؟ ونقول من الآن ان الأمر غامض ولا يمكن ان نصف المشهور عن ذلك الا بأنه أقاويل تنتظر الدراسة الموثقة الدقيقة لتأييدها أو لتفنيدها (١) .

٤ ـ ما هي حقيقة أهداف الأفغاني في كل تحركاته منذ أن جاء الى المنطقة عام ١٨٦٩ م الى موته عام ١٨٩٧ م ؟ هل هو الداعية المفكر ؟ هل هو رجل الثورة ؟ هل هو المنادى ببعث العالم الاسلامى ؟ أم هو المغامر الطموح (٢) الذى أخفى أصله الشيعي واندمج في العـالم السنى ليوفر لنفسه مجالا للسيادة وليحقق لنفسه أغراضا ربما كان بعضها يصل الى الحلم بتنصيبه ، ليس فقط حاكما على مصر ، بل وعلى العالم الاسلامى ، ليجمع لأول مرة منذ عصر الراشدين بين صفة الملك وصفة الخلافة ، بين القدرة السياسية والقدرة العلمية ؟

٥ ـ ماذا كانت تحركات الأفغاني السياسية في عام ١٨٨٤ على التحديد وعلى الأخص علاقاته بالحكومتين الفرنسية والانجليزية وبالسلطان العثماني وربما باسماعيل ؟ (٣) .

٦ ــ ما مصدر الأهمية التى القيت على شخص الأفغانى ؟ وهل كان « قوة » سياسية بالمعنى الاصطلاحى فى لعبة السياسة ؟ بعبارة أخرى : من كان « يمثل » ؟ وعمن كان يعبر ؟ وفيمن أثر من بعد ذلك كله ؟ وينبغى أن يدرس هذا الموضوع بدقة وخاصة على ضوء تقارير الدبلوماسيين الانجليز والفرنسيين وغيرهم فى ذلك العصر فى مجمله ٠

٧ ــ ماذا كانت حقيقة موقف محمد عبده فى نفس الفترة ، وخاصة ابان رحلته الى لندن فى صيف عام ١٨٨٤ ، وفى خلال قيامه بالاشتراك فى تحرير « العروة الوثقى » مع الأفغانى فى باريس ؟

٨ ــ ما حقيقة الجمعية التى تذكر جريدة « العروة الوثقى » انها تملكها ، وأن تلك الجمعية هى التى تنفق عليها واختارت محرريها ، هل هى حقيقية أم من وضع الأفغانى أم بين هذا وذاك ؟

٩ ــ هل للجريدة أهداف أو وظائف غير تلك التى تذكرها ، على ما سنرى؟ بعبارة أخرى : هل ظهرت لتكون « ورقة » فى يد قوة ما (فرنسامثلا) ضد قوة أخرى ؟

١٠ــ ما هو موقف الجريدة ، ومن ورائها الأفغانى ، من حركة المهدى فى السودان على الدقة ؟

١١ــ وبصفة عامة : ما حقيقة الأمر حول نصيب كل من الأفغانى ومحمد عبده فى أفكار الجريدة ؟

١٢ــ ولايزال التطور السياسى للشيخ محمد عبده بحاجة الى دراسات متعددة ، والموقف فى هذا الصدد أبعد ما يكون عن الحسم بل عن الوضوح ، ولا يزال هناك الكثير ليقال وليبحث فى هذا الشأن ٠

١٣ــ أخيرا ، ومن وجهة نظر عامة ، فان موضوعنا هذا المحدد يثير بحكم عنوانه ذاته مشكلة الصلة بين الفكر والعمل ، وبين الايديولوجيا والوقائع ، ويثير كذلك أهمية الربط بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأحداث على نحو منهجى دقيق ينطلق من مفهوم كلية التاريخ وتعدد جوانبه النوعية مع ذلك ٠

١٤ــ كذلك ، فان موضوعنا يحرك من جديد مشكلة طبيعة الخطوط الفاصلة بين الاتجاهات الدينية والاتجاهات المدنية فى أثناء الحركة الوطنية المصرية ، وهو أمر لايخص الأفغانى ومحمد عبده وعبد الله النديم وحسب ، بل وعرابى نفسه من زاوية ما ومعه كثيرون ٠

١٥ـ ونشير فى النهاية الى ان الدارسة الحالية تهتم بالمواقف الفكرية على وجه أخص ، ولكن الدراسة التاريخية الأشمل سوف تضـــع فى اعتبارها تيارات الأحداث الدولية والمصرية الداخليـة فى خـــلال عام ١٨٨٤ م ٠

ثانيا : المطالب الوطنية (٤) :

أشرنا من قبل الى مشكلة التحديد الزمنى للحركة الوطنية ، والى أننا نختار أن ننطلق بها من أوائل عام ٧٩ ، لنصل الى مستقر لها مع بداية الاحتلال البريطانى فى ١٥ من سبتمبر عام ١٨٨٢ م ٠ ورغم هذا التحديد الزمنى الا أننا سوف نتجاوزه ، قبلا وبعدا ، فى بحثنـــا عن مصادر قائمة المطالب الوطنية ، فنتجاوزه قبلا لنضم كتابات رفاعة الطهطاوى وأعمال مجلس شورى النواب وأوامر تنصيب النظار السابقة على عام ٧٩ ، ونتجاوزه بعدا لنضم الكتابات والمذكرات التى ظهـرت من بعـد الاحتلال البريطانى وتتحدث عن الحركة الوطنية المصرية ٠

ويمكن أن نقسم المصادر التى يمكن الاعتماد عليها لاستخراج المطالب الوطنية الى المجموعات التالية :

(أ) البيانات الرســـمية ٠

(ب) أعمال مجلس شورى النواب ٠

(جـ) مشروعات لوائح المجلس ٠

(د) البيانات العامة للقوى السياسية ٠

(هـ) الخطب والمقلات والتصريحات الصادرة فى أثنـــاء الأحداث (١٨٧٩ ـ ١٨٨٢ م) ٠

(و) المذكرات والكتابات اللاحقة ، للمصريين والأجانب ٠

ويمكن أن نحصر المطالب الوطنية المصرية فى المجموعتين التاليتين :

أولا : المطالب القومية العامة :

١ ـ التأكيد على ذاتية مصر ٠

٢ ـ التأكيد على فكرة الأمة المصرية وتمجيدها ٠

٣ ـ التأكيد على فكرة الوطن ٠

ثانيا : المطالب السياسية والاجتماعية :

١ ـ رفع الاســـتبداد •

٢ ـ التأكيد على أن الحكومة تمثل الأمة وليست كيانا ضدها ، مع ضرورة احترام حقوق الأمة بالاجمال •

٣ ـ ارســـاء قواعد الحكم النيابى •

٤ ـ وضع الدستور (اللائحة) والعمل به •

٥ ـ أن تكون الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابى •

٦ ـ الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية •

٧ ـ مصر للمصريين •

٨ ـ رفع اعداد الجيش الى ١٨ ألفا •

٩ ـ رفع الظلم والاستغلال والعمل بالعدل فى شتى مرافق العمل العام •

١٠ـ الاصـــلاح العـــام •

١١ـ تحقيق التقدم والتمدن •

١٢ـ العناية بالتعليم •

وسوف نحدد المقصود من كل مطلب على حدة فى مكانه •

ثالثا : « العروة الوثقى » :

صدر من هذه المجلة ، أو « الجريدة » على ما كانت تسمى به نفسها ، ثمانية عشر عددا ، فى الفترة ما بين ١٣ مارس ١٨٨٤ م و ١٦ أكتـــوبر من نفس العام ، وقد أصدرها ، من باريس ، جمال الدين الأفغانى بمعونة من الشيخ محمد عبده ، الذى استدعاه الأول من منفاه فى بيروت الى باريس، حيث استقر الأفغانى مدة ، ولا يزال الخلاف بين الباحثين دائرا حول مدى نصيب الثانى فيها وطبيعة هذا النصيب • ويمكن ان نقول ان المسئولية العامة هى على الأفغانى بكل تأكيد ، كما أن كل الأفكار على التقريب هى اما له أو يوافق عليها ، ماعدا ما قد تسرب فى المقالات التى قد يثبت النقد الداخلى أنها لمحمد عبده عبارة وفكرا ، ولابد من التوصـــل الى معايير موضوعية ، وبالتالى لغوية فى الأســـاس ، لمعرفة ما ينتمى الى هذا والى ذاك ، ويمكن اســـتخدام الحاسب الآلى فى هذا الشأن • وقد كان تأثير الجريدة على قرائها ، وقت صدورها ومن بعد ذلك لسنين طويلة ، عظيما

جـــدا ، بحسب ما نعلم من تصريحات أهل العصر ، وذلك لحماســتها العظيمة وظاهر اخلاصها وصراحتها الجديرة بالأفغانى حين يشاء • ولابد من الوقوف موقف المتشكك من الجمعية المزعومة ، والمسماة بنفس الاسم ، والتى يدعى الافغانى فى مقالات الجريدة أنها أنشأتها لتعبر عنها كما لابد من تكرار دراسة موضوع تمويل الجريدة ومصادره ، حيث يمكن أن نتباين الآراء وتذهب الظنون كل مذهب ، من مصادر أجنبية الى اسلامية ، ومنها اسماعيل باشا خديو مصر السابق (٥) ، ويحذر الأفغانى نفســه قائلا : « ومن ظن أن توزيعهــا مجانا [أى الجريدة] يقتضى أن تكون منسوبة لدولة من الدول أو شخص من ذوى المطــامع فى امارة أو ملك ، فانما نشأ ظنه هذا من اليأس المستحكم فى نفسه•••» الخ (٥ مكرر) ، اشارة الى تمويل فرنسى أو من اسماعيل على الأغلب • وقد منع الانجليز الجريدة من الدخول الى مصر والهند على الأخص ، وهو ما كان أحد أسباب القضاء عليها ، ربما بين أسباب أخرى • وقد نشرت الجريدة مجمعة لأول مرة على هيئة كتاب ، فى مجلد واحــد ومكون من جزءين ، فى بيروت ، ونعتمد هنا على طبعة عام ١٩٠٨ م ، وقد أعيد نشرها بتصوير هذه الطبعة لدى المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٤ •

رابعا : مواقف العروة الوثقى من المطالب المصرية القومية العامة :

يحسن أن نحدد أولا المفاهيم والمواقف الرئيسية « للعروة الوثقى » المتصلة بهذا الموضوع بصفة عامة •

يمكن أن نقول ان الدعوة الرئيسية التى توجهها الجريدة هى الدعوة الى « الاتحــاد » كسبيل للقوة ولنيــل الاســتقلال من القوى الأوروبيــة المغيرة ، وعلى رأسها بريطانيا العظمى • والسؤال هو : اتحاد من ؟ لقــد بدأت الجريدة فى مقالها الافتتاحى بالاشارة الى أنها تقصد اتحاد « الشرق »، مفهوما بامتداده من الهند الى مكة الى مصر (٦) ، حيث تقول الجملة الأولى فى ذلك المقال : « هذا ما تمده العناية الالهية من قول الحق ، متعلقا بأحوال الشرق وعلى الله المتكل فى نجاح العمــل » (٧) ، ثم يقول الكاتب : « بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، ووصل العدوان فيهم نهايته ، وأدرك المتغلب منهم نكايته ، خصوصا فى المسلمين منهم • فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا ، وذوو حقوق فى الامرة حرموا حقوقهم ظلما ، وأعزاء باتوا أذلاء واجلاء أصبحوا فقراء وأغنياء أمسوا فقراء ••• ، ولم تبق طبقة الا وقد مسها الضر من افراط الطامعين فى أطماعهم » (٨) • ويضيف : « ان الرزايا الأخــيرة التى حلت بأهم مواقع الشرق جــددت الروابط » • وفى الفقرة الخاصة بمنهج الجريدة ، تقول على الفور انه : « سنأتى فى خدمة الشرقيين

على ما فى الامكان من بيان الواجبات التى كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف ، وتوضيح الطرق التى يجب سلوكها لتدارك ما فات ، والاحتراس من غوائل ماهو آت » (٩) • وبصفة عامة يتكرر فى هذه الافتتاحيـــة اســتخدام « الشرقى » « الشرقيـين » • ومن الطـريف أن نلاحظ أن الأفغانى يبدو كأنه يعتبر الشرق كله « وطنه » ، حيث تذكر الافتتاحية أنه قبل انشاء تلك الجريدة تلبية ل « حق واجب عليه لدينه ووطنه » (١٠) •

ولكن يبدو أن الأفغانى تنبه الى مأزق خطير يقع فيه : فاذا كان يتجه الى الشرق كله ، من هنده الى مصره (ولاحظ أنه لا يمد ببصره الى الغرب من مصر ، وهو ما يناسب فرنسا) ، واذا كان يدعو الى الاتحاد (١١) ؛ فان وسيلة الاتحاد ، و « جامعته » ، انما هو الاعتقاد ، أى الدين : « ان الرزايا الأخيرة التى حلت بأهم مواقع الشرق جددت الروابط وقاربت بين الأقطار المتباعدة بحدودها المتصلة بجامعة الاعتقاد بين ساكنيها ، فأيقظت أفكار العقلاء وحولت أنظارهم لما سيكون من عاقبة أمرهم مع ملاحظة العلل التى أدت بهم الى ما هم فيه ••• راجية أن يسترجعوا بعض ما فقدوا من القوة ، ومؤملين أن تمهد لهم الحوادث سبيلا حسنا يسلكونه لوقاية الدين والشرف » (١٢) • فكيف يكون الدين ، وهو الاسلام ، هو سبيل اتحاد كل الشرقيين ومنهم كثرة غير مسلمة ؟ لذلك فان هذا التأكيد على الشرق والرابطة الشرقية والشرقيين سوف ينحسر بشدة فى خلال الاعداد التالية من الجريدة ، ليتحول الحديث الى اتحاد المسلمين صراحة وتخصيصـا ، وهو ما ظهر منذ الافتتاحية ذاتها (١٢ مكرر) ، ولا غرابة بعد ذلك أن نجد المقـــال الرئيسى فى العدد الثـــانى معنونا : « الجنســـية والديـــانة الاسلامية » (١٣) •

الاتحاد المقصود اذن هو اتحاد المسلمين ، وهو أشبه بالدواء السحرى الذى يكفى لعلاج كل المشاكل : « ان الأمم الكبيرة اذا عراها ضعف لافتراق فى الكلمة ••• ثم حالت عليها قوة أجنبية ••• فزعت الى استبقاء الموجود ورد المفقود ، ولم تجد بدا من طلب النجاة من أى سبيل وعند ذلك تحس بقوتها الحقيقيـة ، وهى ما تكون بالتئام أفرادها واتحاد آحادها ، وأن الالهام الالهى والاحساس الفطرى والتعليم الشرعى ترشدها الى أن لا حاجة لها الى ما وراء هذا الاتحاد ، وهو أيسر شىء عليها » (١٤) •وفى اطار دراسة هذا الأمر ، يستخدم الأفغانى مفاهيم أساســـية ، أظهـرها « الدين » و « الأمة » و « الملة » (وهما اصطلاحان بمعنى واحد عنده) و « العصبية » ، كما يستخدم مفهوم « الجنسية » ليهاجمه كأساس للروابط السياسية •

ويمكن تجميع مواقف « العروة الوثقى » المتصلة بموضـوعنا الحالى فيما يلى :

١ ـ سبيل الاتحاد هو الالتفاف حول الدين ·

٢ ـ وليس حول شيء آخــر ·

٣ ـ فيما يخص الجنسية على الخصوص ، فإن الدين فوق الجنسية ، ويؤدى هذا كله الى :

٤ ـ بيان النموذج السلفى لقوة الأمة باتحادها حول الدين ·

٥ ـ وبيان شروط الحاكم الذي يظهر وكأنه يقوم بالدور الأســاسى فى ترابط الأمة على المستوى الزمنى ·

٦ ـ وبيــان وظيفته ·

٧ ـ وبيان دور العلماء الى جانبه ·

على ضوء هذا كله يمكن ان ننظر في موقف « العروة الوثقى » من المطالب المصرية القومية العامة ، وهى :

١ ـ التأكيد على ذاتية مصر ·

٢ ـ التأكيد على فكرة الأمة المصرية وتمجيدها ·

٣ ـ التأكيد علي فكرة الوطن ·

ونقصد بذاتية مصر الوعى بتفردها عبر التاريخ ، والوعى باستمرارها التاريخى من باب أولى ، وخاصة قبل العصر الاسلامى ، بما يؤدى الى تمجيد حضارتها القديمة ، باختصار الوعى بأن مصر شيء « مختلف » · والنتيجة العملية للتأكيد على ذاتية مصر هى ابراز اختلافها عن تركيا واختلاف المصريين عن الأتراك والمستتركة ، ومن باب أولى عن الأجانب ، ليصب هذا كله فى فكرة « مصر للمصريين » · وهكذا فإن الطريق ممتد من الذاتية الى الاستقلال · والواقع أن الدراسة الدقيقة لكتابات المصريين وخطب الساسة تبين اتجاههم الى تصور « مصر » على هيئة كيان خاص مستقل متميز فى نوع وجوده عن أعداء المصريين أنفسهم ، ولكن هــذا التصور تشخص فى الفترة التى نحن بصددها ، ليس على هيئة « مصر » على التحديد ، بل على هيئة « الوطن » الذى يكتسى كل السمات التى أشرنا اليها فى السطور السابقة ، والذى استقرت فكرة تشخيصه ، حتى أن عبد الله النديم ألف رواية أسماها « الوطن وطالع التوفيق » ، ومن المهم أن نعــرف ماذا كان تحت هــذا العنــوان الأخــير ومضمون هــذه المسرحيـــة ·

فيقول بعض المؤرخين انه « كان لها في نفوس الشعب تأثير كبير ، بعد أن نبهت الأفكار وفتحت الأنظار ، فقد نقد فيها عبد الله النديم العيوب الاجتماعية والسياسية ، ووصف ما كانت عليه البلاد من فوضى واضطراب ، وما كان فيه المصريون من الذل والاهانة ، وما تحملوه من الظلم والمغارم ، وصور للنظارة صور أجدادهم ، وما كانوا فيه من تقدم ورفعة ، وأوجب النظر في سر تقدم الأمم ، والبحث فيما يحرك الهمم والفكر فيما كان للآباء من مفاخر ، وما تركه الأجداد من المآثر ، وقابل فيها بين السيادة السابقة والعبودية اللاحقة ، وعلوم الأولين وجهالة الآخرين ، ومدنية المتقدمين وهمجية المتأخرين ، وقوة نفوذ الأول وخضوعنا الآن لاضعف الدول » • وبين فيها النديم كذلك ما يلزم من النجدة حتى نخرج من هذه الوهدة (على ما لخصها النديم بنفسه وفي كلماته) • وعلى الرغم من أن النديم مدح فيها الخديو (وهو توفيق) مداراة له ، الا أنها كانت تحارب الظلم والتعسف والدكتاتورية في الحكم ، وخوادثها تشف عن أسف شديد على تقهقر مصر وما يحدث فيها من الخلل وسوء التدبير ، وفيها دعوة الى مقاومة الاستسلام للرقابة الأجنبية المسيطرة على أجهزة الحكومة (١٥) • وكان عبد الله النديم قد وضع نموذجا لخطبة دينية ، تتضمن الدعوة الى المحافظة على حقوق البلاد ، والنهي عن الظلم والبغي ، والدعوة الى الائتلاف لمواجهة الأخطار التي تظهر دلائلها في الأفق ، والاتحاد مع المواطنين ، من غير نظر الى اختلاف في الدين ، والتذكير بمجد مصر السابق (١٦) • وتظهر محاولة الربط بين « الوطن » و «الذات القومية» ، من قبل عبد الله النديم ، عند رفاعة الطهطاوي ، الذي يحتل مفهوم الوطن عنده مكانة كبيرة • ومن ذلك مثلا قول رفاعة عن المنافع ان «بها يترقى الوطن» (١٦مكرر) ، بينما كان من المنتظر تقليديا أن يقول «بها يترقى أهل الوطن» • واذا كان النديم يتحدث عن الوطن على الأخص ، فان رفاعة يتحدث عن « مصر » بالذات ، وهو ، أي رفاعة ، اذا كان يستخدم تعبيرات « بلاد مصر » و « الأقطار المصرية » و « مملكة مصر » و « القطر المصري » و « البلاد المصرية » ، فانه يستخدم كذلك « مصر » باطلاق ، وأحيانا ما يقول « مصرنا » • ويتحدث الطهطاوي عن مصر حديث الحب ، فهي « وطن شريف » ، بل « أعز الأوطان » ، وهي « أم لساكنيها » ، وهي قد سبقت جميع الأمم في التمدن ، وهي « بر البركة » ، وفيها « خزائن الأرض » ، وهي مستحقة بر بنيها ، « الذين هم أرباب قرائح ذكية وحافظتهم قوية ، متى قصدوا شيئا تعلموه في أقرب وقت وزمان ، وكم قام على قابليتهم واستعدادهم لعظائم الأمور أعظم برهان » • وعلى الرغم من أن الطهطاوي لا يستخدم تعبير « الأمة المصرية » الا مرة واحدة ، الا أنه من المؤكد انه تصور مصر ذاتا ترتفع فوق مفهوم الوطن ومفهوم الأهالي أو المصريين (١٧) •

وينقلنا هذا الى ما نعتقد انه المطلب الثالث من المطالب المصرية القومية العامة ، وهو التأكيد على فكرة « الأمة » المصرية وتمجيدها • ولا شك أن الاشارات السابقة تبين ان أفكار « مصر » و « الوطن » و « الأمة المصرية » متلاحمة فيما بينها ، ولا تتمايز الا من حيث النظر • والسؤال الذى يضعه مفهوم « الأمة المصرية » هو : هل مصر هى مجرد أرض أم هى كيان يجمع أعضاءه ، ويصبح فوقهم « أمة » كأنها شخص كبير ذو وعى وتاريخ وارادة واستقلال عن الآخرين ؟ ونعتقد أن الرأى العام المصرى ، وعلى رأسه قياداته الفكرية والسياسية والاجتماعية والعسكرية ، كان يسير فى اتجاه البديل الثانى ، وسوف نعود الى ذلك من بعد • ونضيف الآن ، استشهادا على ذلك ، واضافة الى ما ذكرنا من اقتباسات عن الطهطاوى ، أن الشيخ محمد عبده نفسه ، فى مقالتين فى « الوقائع المصرية » لعام ١٨٨١ ، ع «الشورى» و «الشورى والقانون» (١٨)، يستخدم اصطلاح « الأمة » للدلالة على مصر ، حيث يتحدث فى المقال الأول عن « البلاد المصرية » و « الأهالى المصريين » ، ثم يثلث تعبيرا عنها بمصطلح « الأمة » ، كما يقول فى المقال الثانى : « فاذا بلغت أمة من الناس هذه الدرجة من التنور وأصبحوا جميعا على رأى واحد فى وجوب ضبط المصالح ، وتقييد الأعمال بحدود مقدسة تصان ولا تهان ، اندفعوا جميعا الى طلب هذه الحقوق الشريفة » ، كما تتضمن فقرته الأخيرة استخداما لاصطلاحى « الأمة » و « الوطن » (« لما يؤيد شأن البلاد ويعلى كلمة الوطن » ، و « أمة متمتعة بمزاياها الحقيقية ») • أخيرا ، وليس آخرا ، فان اصطلاح « الأمة » ورد فى « برنامج الحزب الوطنى المصرى » الذى نشرته « التيمس » فى ١٩٨٢/١/١ م ، حيث تقول نقطته الرابعة ان أعضاء الحزب تعاهدوا على توسيع نطاق التهذيب الذى من سبله تعميم التعليم ونمو المعارف بين أفراد الأمة ، وتقول ان أمراء الجهادية عازمون على ترك التدخل فى السياسة « متى تحصلت الأمة على حقوقها » ، كما تحذر النقطة الثانية الخديو من « الاستبداد والاجحاف بحقوق الأمة » . ويأتى ذكر « الأمة » مرتين كذلك فى نقطته السادسة (١٩) •

فماذا لدى «العروة الوثقى» ، بعد هذا الذى رأينا من موقف المصريين عن « ذاتية مصر » و « الأمة المصرية » و « الوطن » ؟ ان الجريدة ، ان نحن أردنا الاجابة فى كلمة واحدة ، لا تؤيد أى مطلب من هذه المطالب الثلاثة الكبرى على نحو ما شخصناها ، وهى ترفض بوضوح المطلبين الأولين ، ولا ترى فى « الوطن » عمليا الا محل السكنى ، ولنفصل فى الأمر بعض تفصيل •

ونبدأ بهذا السؤال : ما « مصر » عند « العروة الوثقى » ؟ باختصار شديد : هى مجرد الأرض • ويدل على ذلك التعبيرات التى تستخدمها

الجريدة بديلا عن مصر ، فهى تقول « أرض مصر » (٢٠) ، و « الديار المصرية » (٢١) ، و « القطر المصرى » (٢٢) ، و « الأقطار المصرية » (٢٣) ، و « الأراضى المصرية » (٢٤) ، وواضح أنها كلها تعبيرات مكانية ، والظاهر أن هذا الاستخدام المكانى هو نفسه المقصود أيضا حين تقول الجريدة « مصر » وحسب ·

وحتى حين تقول الجريدة : « ان تاريخ مصر من عهد الفراعنة الى الآن ، ينادى عليهم نداء الناصح ·· بأن المحافظة على مصر من أهم واجباتهم » (٢٥) ، وهو قول قد يبدو حاملا لمعنى يقترب بعض الشىء من من معنى « الذات المستمرة عبر الزمن » ، الا أن هذا الظن يتبدد على الفور حين نضع هذا النص فى اطاره : فهو لا يتوجه بالكلام فيه الى المصريين ، وانما هو يقصد آذان « أصحاب الملك الشرعى » فى شأن « الأقطار المصرية » ، وهم العثمانيون على ما يتضح من سياق النص ، حيث ينبههم الى أن ضياع مصر معناه أنه قد « أصبحت الأقطار السورية والحجازية واليمنية على خطر عظيم فى زمن قريب أو بعيد » (٢٦) · وهكذا فان المقصود فى التعبير المشار اليه يعود الى محض الأرض ، أو ، على أفضل تقدير ، الى « الأقطار المصرية » ·

والواقع أن نفى الجريدة ، ومن ورائها الأفغانى ، لذاتية مصر ولكونها أمة مستقلة ، يبرز على الأخص من تأكيدها الدائم على أن مصر عثمانية · ومن المهم جدا ، فى اطار هذا البحث ، أن نفصل فى مواقف « العروة الوثقى » من هذه المسألة ، لانها تظهر الى أى حد كان الافغانى فى واد والحركة الوطنية المصرية فى واد آخر · تقول الجريدة : « مصر بحدودها الطبيعية وملحقاتها تعد من الأملاك العثمانية » (١٦مكرر) ، مؤيدة فى هذا النص فرمان تولية توفيق ، وبالتالى فانها تناشد السلطان العثمانى العمل من أجل المحافظة على حقوقه ، وتفيض فى هذا وتكرره (٢٧) ، سواء تلك كانت حقوقه على مصر أو سلطته على الخديوى توفيق : فالدولة العثمانية هى « صاحبة السلطة الشرعية عليه » (٢٨) ، والعثمانيون هم « أصحاب الملك الشرعى » (٢٩) فى مصر ، و « المسلمون جميعهم يعترفون بحقوق السلطان » (٣٠) ، وتثق « الجريدة » ثقة تامة بعزائم العثمانيين ، وأنهم لابد أن يقوموا لصون **بلادهم المصرية** من استبداد غيرهم فيها » (٣١) ، وهى تدعو الانجليز الى أن يذعنوا « بما للدولة العثمانية من الحق » ، وأن « يتركوا لها بلادها » (٣٢) ، أى مصر ·

ويسدى الأفغانى النصح للعثمانيين مؤسسا له على مصالحهم الكبرى التى تتعدى مصر ، فما مصر عنده الا مجرد حالة جزئية وان تكن شديدة الأهمية : « أما الدولة العثمانية ، فلو حولنا النظر عن حقوقها الثابتة فى

الأراضي المصرية من وجوه كثيرة ، فليس يخفى علينا أن الولاية على تلك الأراضي هي الركن الأعظم للسلطة العثمانية في سوريا ، وقسم عظيم مما يتصل بها من آسيا الصغرى وفي الحجاز واليمن . فمن المفروض على العثمانيين ان يبذلوا وسعهم لصيانة مصر دفاعا عن حقوقهم المقررة وحفظا لشوكتهم في معظم ممالكهم ، ولا تسوغ لهم شرائع الملك ان يفرطوا في المسألة المصرية ، لا في جزئي منها ولا كلي ، فان مصر عقدة تتصل بها سائر أطراف السلطنة العثمانية ، فاذا انحلت ، فقد انحلت ، والعياذ بالله ، سائر العقد » (٣٣) .

ولا يقف الافغاني عند حد تأكيد حقوق الدولة العثمانية على مصر ، بل ويؤكد أن هناك كثيرين لهم حقوق فيها (٣٤) ، وربما كان يقصد فرنسا على الأخص (٣٥) ، بل ويتحدث صراحة عن « حقوق الدولة العثمانية وأهالي القطر المصرى ... [و] حقوق الدول جميعا » (٣٦) ، وبالتالي فان المسألة المصرية « مسألة أوربية » ، و « ان للدول حقا في التداخل لحل هذه المشاكل » (٣٧) . وفي مقابل هذا الموقف الافغاني نذكر بشيء واحد ، هو قول بيان الحزب الوطني المصري انه « يقاوم من يحاول اخضاع مصر وجعلها ولاية عثمانية » (٣٨) .

ومن جهة أخرى ، واستكمالا لاشارة ذكرناها منذ قليل ، فانه من الصحيح أن الجريدة تؤكد تكرارا على أهمية مصر ، ولكن الفحص المنتبه يصل الى أن هذه الأهمية انما هي أهمية نسبية ، أى لتأثير ما يحدث في مصر على كثير غيرها من الأقطار الاسلامية ، على نحو ما أثبته بوضوح النص الذى أتينا به منذ لحظات . والواقع أن الانطباع الذى قد يخرج به القارىء لأول وهلة هو أن مصر كأنها مهمة لذاتها في عين الجريدة ، حيث تقول عنها : « ان مصر تعتبر عندهم [عند المسلمين عموما] من الأراضي المقدسة ، ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها ، نظرا لموقعها من الممالك الاسلامية ، ولانها باب الحرمين الشريفين » (٣٩) ، كما تصفها بأنها « حبكة الممالك العثمانية » (٤٠) ، وتقول عن الحوادث المصرية انها « مفتاح الكوارث الشرقية وفيها مغلاقها » (٤١) ، وهي تنادى العثمانيين وتذكرهم كما رأينا ، بأن تاريخ مصر من عهد الفراعنة الى الآن ، « ينادى عليهم نداء الناصح بأن المحافظة على مصر من أهم واجباتهم ، ان لم يكن لذاتها ، فلما يتسلط عليه موقعها من الأقطار » (٤٢) . وفي هذا التعبير الأخير جماع الأمر ، فربما كان الأفغاني يود أن ينظر الى مصر لذاتها ، ولكن يغلب عليه في النهاية النظر اليها لأهميتها للشرق وللمسلمين . وهكذا نجد هذا التأرجح يظهر في مقال بعنوان « الباب العالي والانجليز » ، فهو يبدأ بالقول : « يهتم المسلمون في كل أرض بأمر ما يجـري في مصر » ، ثم يضيف بعد سطور : « ان عزة الدولة العثمانية وشوكتها

ليس الا سلامة ملكيتها على مصر ، فان قضى فيها الأمر لغيرها ، والعياذ بالله ، أصبحت حقوق العثمانيين فى جميع ممالكها معرضة للخطر » (٤٣)، وعلى أحسن الأحوال ، فان الالتفاف حول مصر سوف يكون فى رأى الأفغانى ذا أهمية وسائلية ، حيث « صارت المسألة المصرية سببا فى احياء الأخوة الدينية » (٤٤) •

وهكذا ، فان مصر ليست كيانا متميزا ولا ذاتا ، وانما هى مجرد أرض اسلامية ، وان تكن ذات موقع متميز وأهمية متفردة • وبالتالى فلا يهم كثيرا استقلال مصر • ان مصر ، فى نظر الأفغانى ، لبست ذاتا ، بل هى مجرد أرض •

ولا هى « بالأمة » • ليس من السهل أن نحدد الوضع النظرى لمفهوم الأمة عند الافغانى (٤٥) ، وليس علينا ان نثق كثيرا فى قدراته على التنظير والتجريد ، وانما يمكن ان نقول من استقراء كلامه وأمثلته بشأن « الأمم » أنها عنده مجموعات بشرية واسعة تتجمع اما حول الجنس واما حول الدين ، وهو يفضل بالطبع هذا البديل الأخير الذى يسميه « بجامعة الدين » ، وما أشبه ذلك من تسميات • ولذلك ، فان الأمة الحقة هى الأمة الاسلامية : « المتدين بالدين الاسلامى ، متى رسخ فيه اعتقاده ، يلهو عن جنسه وشعبه ، ويلتفت عن الروابط الخاصة الى العلاقة العامة ، وهى علاقة المعتقد » (٤٦) ، و « كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهى ممقوتة » (٤٧) •

ومع ذلك ، فانه يذكر هنا وهناك « الأمة العربية » (٤٨) و « الأمة الألمانية » (٤٩) و « أمة الروس » (٥٠) كما يسمى الانجليز « أمة » (٥١) ، ويتحدث عن بعض الناس الذين « توزعوا أمما كالهندى والإنجليزى والروسى والتركمانى » (٥٢) ، ومن الواضح ان هذه الحالات كلها تشير الى تجمعات جنسية لا دينية ، ولكننا نتعود على التناقض مع الأفغانى (٥٣) • ومن جهة أخرى ، وبينما يتحدث عن الايرانيين والافغانيين باعتبار أنهما « طائفتان هما فرعان لشجرة واحدة ، وشعبتان ترجعان لأصل واحد هو الأصل الفارسى القديم » (٥٤) ، فانه يبدو موسعا لمعنى « الأمة » ليدل على أية جماعة سياسية ، حين يقول باطلاق : « ان الأمة التى ليس من شئونها حل ولا عقد ••• ولا تثبت على حال واحد ••• الخ » (٥٥) • وتشن الجريدة هجوما قويا على « الجنسية » كأساس للتجمع البشرى ، وذلك فى المقال الرئيسى من العدد الثانى ، وتعتبرها مصدرا للفرقة ، بينما وحدة الاعتقاد هى سبيل التوحيد ، خاصة وأن جميع العصبيات سوف تتساوى فى الخضوع للاله الواحد القهار وسوف تقبل الخضوع لممثليه على الأرض (٥٦) •

« ان المسلمين لا يعرفون لهم جنسية الا في دينهم واعتقادهم » (٥٧) ٠ ومن هنا أهمية دور العلماء ، فهم وحدهم القادرون على « احياء الرابطة الدينية » (٥٨) ٠ ويرفض الأفغاني أيضا ، ولكن في خفوت شديد ، وحدة المذهب الديني كأساس للتجمع السياسي ، وكأنه لا يريد أن يمس جراح الفرقة بين السنة والشيعة صراحة (٥٩) :

والآن ، فماذا عن مصر ؟ على طول الجريدة وعرضها لا يريد الافغاني أن يهب مصر رتبة « الأمة » ، وانما هو يتحدث عن « سكنة مصر » (٦٠) ، و « أهل مصر » (٦١) ، و « سكان القطر المصري » (٦٢) و « أهل البلاد المصرية » (٦٣) ، و « أهالي مصر » (٦٤) ، الى غير ذلك ٠ الا أن الاستثناء يحدث ، ففي حالتين وحسب تستخدم « العروة الوثقى » تعبير الأمة لتطبيقه على مصر ٠ ومن المهم أن نورد هذين النصين ٠ يقول الأول الذي يأتي من عدد ١٤ أغسطس ١٨٨٤ م : « ان الانجليز ٠٠٠ يعتقدون أن الأمم الشرقية ، والأمة المصرية ، في درجة الحيوانات السائحة ٠٠٠ » ، وكان نفس المقال قد قال قبل سطور عن مصر : « ان أرض مصر من زمن محمد علي قد انتشرت فيها العلوم والآداب الجديدة على نحو ما هو موجود في بلاد أوربا ، وأخذ كل مصري نصيبا منها على قدره ٠٠٠ » (٦٥) ٠ أما النص الثاني فإنه يأتي من العدد الأخير من الجريدة الصادر في ١٦ أكتوبر سنة ١٨٨٤ ، ويقول : « لا يمكن ان يطمئن للسلطان قلب وهو يرى أن أمة عظيمة من أخص الأمم في الولاء له والخضوع لشوكته سقطت تحت السلطة الأجنبية » (٦٦) ، ويقصد بتلك الأمة مصر ٠ فكيف نفسر هذين الاستثناءين ؟ من الظاهر أولا ان كلمة « الأمة » في الحالتين تدل على المعنى العام الذي أشرنا الى استخدامه أحيانا في الجريدة بمعنى « الجماعة » أو « الجماعة السياسية » ٠ ثانيا ، ان النص الثاني يؤكد على تبعية مصر للعثمانيين ، بينما هدف التوجه نحو فكرة « الأمة المصرية » انما هو تأكيد استقلالها ٠ ثالثا ، فلعل النص الأول على الأقل ، وربما النص الثاني كذلك ، أن يكون من قلم محمد عبده وتعبيرا عن فكره هو ، حيث يأتي النص الأول من مقال عن رحلته الى لندن وعما حادث به بعض السياسيين الانجليز (٦٧) ٠

ونأتي الآن الى الوطن والوطنية ٠ ما من شك في أن لهجة « العروة الوثقى » تظهر هنا أقوى وأقوى من حيث التعاطف مع هذين المفهومين ، ومن حيث التقييم الايجابي لهما ، ومع ذلك فان الأمر يظل نسبيا ٠ صحيح أن الجريدة تتحدث عن « خدمة الأوطان » (٦٨) ، وعما « يوجبه الدين والوطن » (٦٩) ، وعن « حقوق الوطن » (٧٠) ، وتقول ان « الشريعة ٠٠٠ والنواميس تطالب كل شخص بصيانة وطنه والذود عن حوزته » (٧١) ٠ ومع ذلك ، وكما يتضح من منطوق النص الأخير ذاته ، فان الوطن هي

استخدام الجريدة هو فى الأساس محل السكنى ، واذا كانت له حقوق فمن حيث أنه محل العرض والمال • ومن هنا فان معنى « الوطنية » أقرب ما يكون الى الحياد فى استخدامات « العروة الوثقى » ، وهى تستخدم فى الأغلب كصفة وليس كاسم ، ويكون « الوطنى » هو الشخص الذى ينتمى الى أهل البلاد ، كما يتضح من قولها عن الحاكم المسلم الذى لا يحفظ حق الشريعة ويجور على الحقوق : « وأصبح ، وان كان وطنيا فيهم ، أشنع حالا من الأجنبى عنهم » (٧٢) ، ومن قولها : « لا يعود فيها مقر لوطنى (٧٢ مكرر) ، وهى حين تتحدث عن « الجيش المصرى الوطنى » فانها تقصد الجيش المكون من أبناء البلاد (٧٢ مثلث) • ويندرج فى نفس هذا الاطار نص قد يبدو ظاهريا وكأنه يتحدث عن « الوطنية » ، ولكنه فى الواقع لا يزيد عن أن يقصد بها الاتجاه الذى يفرضه واجب الانتماء الى البلاد دون ما اشارة الى بطانة وجدانية من أى نوع ، ذلك النص هو الذى يقول : « لا نطيع الا حاكما وطنيا مسلما نافذ الكلمة حازم الرأى قادرا على ادارة البلاد بقوة وطنية » (٧٣) ، وربما كان معنى هذا التعبير الأخير هو : « بأهالى البلاد » •

ودليل تفسيرنا « الموضوعى » لمضمون « الوطنية » فى الاستخدام السابق هو نص يحدد بوضوح ما تشير اليه صفة الوطنية فى استخدام الجريدة : « قلوب مازجتها روح الحيـــاة الوطنيـــة ، فهى تؤثر مصلحة **البلاد** على كل مصلحة وتطلبها » (٧٤) ، وعلى نفس هذا الضوء يتضح الاستخدام « الموضوعى » لتعبير « الأخوة الوطنية » بمعنى تعارف أهل نفس البلاد واتصالهم ببعضهم البعض ، حين تقول الجريدة عن نتائج اصلاحات محمد على ومن بعده على البلاد : « وتقاربت أنحاؤها واتصلت أطرافها ، بما أنشىء فيها من سكك الحديد وخطوط التلغراف ، وتعارفت أهاليها ، وائتلف الجنوبى بالشمالى ، والشرقى بالغربى ، وقوى فيهم معنى الأخوة الوطنية ، بعد ان كانوا لبعد الشقة بين بلدانهم كأنهم أبناء أقطار مختلفة ، وتواصلوا فى المعاملات ، وتشاركوا فى المنافع••• » (٧٥) • ويتضح من هذا النص أن « الوطنية » تعنى المشاركة فى نفس « الوطن » ، أى مكان الاستقرار ، والاهتمام بشئونه • وبعد هذا كله ، يبقى ازورار أساسى عن فكرة الوطنية ، وهو نادرا ما يظهر صراحة ، ولكنه يبرز فى صرخة الرفض المعبرة عما « تحت الشعور » ، ان أمكن استعمال هذا التعبير ، فى النص الشهير الذى يقول عن المصريين قبل الاحتـــلال البريطانى : « نعم ربما وجد بينهم أفراد يتفيقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسـية وما شاكلها ، ويصـــوغونها فى عبارات منقطعة بثراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ، وسموا أنفســهم زعمـاء الحرية أو بســـمة أخرى••• » (٧٦) ، ومن العجيب أن هذا النص يأتى بعد سطرين وحسب

من النص الذى أثبتناه منذ قليل ويتحدث عن « روح الحياة الوطنية » ، ولكن التناقض أمر عادى ، كما أشرنا ، مع الأفغانى .

وفى مقابل هذا الموقف الافغانى ، يكفى أن نورد شاهدا واحدا من واحد من أبرز كتاب عصر الحركة الوطنية ، هو أديب اسحق ، يدل على ما كانت تعنيه الفكرة الوطنية ، وما يتصل بها من أفكار مصر والوطن والأمة والحرية والاستقلال . يقول أديب فى احدى مقالات جريدته « مصر » تحت عنوان « الحزب الوطنى فى مصر » : « الأمة المصرية فريقان ، يعرف أحدهما بالوطنى والآخر ... بما لا نجد لتعريفه حدا : فانه ليس بالغريب فيوصف بالأجنبى ولا بالفاتح الدخيل فيعرف بذلك ، وانما هو مصرى وليس بمصرى ووطنى وليس بوطنى ... فالتدخليون هم الأفراد المتهالكون على تدخل الأجنبى فى أمور بلادهم ، يتوسلون بذلك للرئاسة والولاية ... والاستقلاليون هم الفئة المجتمعة والجمع الكثير ، يرون حفظ الحقوق الوطنية ... يريدون أن تكون مصر للمصريين ... ويطلب [الحزب الوطنى] أن يكون الوطنى مساويا لجاره ، غير معارض فى داره ، ... ويقول الحرية حياة الأفراد ، والاستقلال حياة الجمع ... وينظر الى مصلحة الوطن وأهله .. ويخدم الأمة حبا بالأمة ... ولسوف تعترفون ، يوم تكمن الوجوه وتضيق الأنفاس ، يوم ترفع الأمة أصواتها وتنشر راياتها ، يوم ينادى منادى الوطن : يا أهل مصر انقذوا مصركم . ان ذلك ليوم شديد . ان هذا ليوم عتيد » (٧٧) .

فى هذا النص نرى حرارة وحيوية ومشاركة وتشخيصا للأمة والوطن ، ونرى الأمة المصرية ذاتا وكيانا ، مع تأكيد الالتحام بين الوطن والوطنى وتأييد مبدأ المبادرة والمسئولية عند الوطنى .

ومن جهة أخرى ، فانه من الطريف أن نتذكر ما كان يقوله الافغانى ومحمد عبده ، وكلاهما بينما كان فى مصر من قبل الاحتلال البريطانى ، وذلك فى شأن المطالب القومية العامة فى مجموعها ، والتى تتجمع فى هذا التساؤل : هل مصر ذات مستمرة أم هى مجرد أرض ينبت فى أرضها بشر أفراد (٧٨) يموتون ليأتى غيرهم ؟ ويكفى أن نتذكر خطبة شهيرة للأفغانى فى مصر يخاطب فيها المصريين قائلا : « انكم معاشر المصريين قد نشأتم فى الاستعباد ، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة [يقصد الهكسوس] حتى اليوم ، وأنتم تحملون عبء نير الفاتحين » ، ثم يقول لهم : « انظروا أهرام مصر وهياكل منفيس وآثار ثيبة ومشاهد سيوه وحصون دمياط شاهدة بمنعة أبائكم وعزة أجدادكم ... عيشوا كباقى الأمم أحرارا سعداء ... » (٧٨ مكرر) . ان هذه الخطبة لتحتوى على

مواقف ضمنية لا تتوافق ، بل تتعارض ، مع مواقف « العروة الوثقى » • فهى :

١ ـ تعتبر مصر أمة كباقى الامم ، فلا تقصر « الأمة » على الصحيح على الملة الاسلامية •

٢ ـ وهى تقبل استمرار التاريخ المصرى ، سواء على المستوى البشرى (آباؤكم وأجدادكم) أو على مستوى العصور الزمنية • وهى بهذا كله قريبة من النظر الى مصر ككيان حى مستمر متميز • وما أبعد هذا عن مواقف « العروة الوثقى » •

أما محمد عبده ، فان له فى « الوقائع المصرية » مقالين (٧٩) ، يتعنونان معا بنفس العنوان : « الوطنية » ، وفى الثانى نجد فقرات عن معنى « الوطنية » تنأى عن المضمون المحدود الذى تبيناه فى استخدامات « العروة الوثقى » لهذه الكلمة ، وأهمها هذه الفقرة : « انما الوطنية أن تخلص المحبة للوطن اخلاصا ينبعث عنه السعى بكامل الجهد فى التماس ما يعود عليه بالتقدم والنجاح ، وليس الأثر الا ما أفاد فائدة حقيقية توجب اعتدالا فى التصورات أو حسنا من الأخلاق والعادات أو صحة فى الأبدان أو عزة للوطن أو ارتفاعا لمقامه ، فذلك ما تدعوه العقلاء وطنية » (٨٠) • وربما كانت هذه السطور أقل فى حرارتها وأكثر « اعتدالا » وأقل « ثورية » من سطور أديب اسحق التى اثبتناها فى الصفحة السابقة ، ولكنها على كل حال تدل على الحد الأدنى من مفهوم الوطنية الذى أخذ به الوطنيون وتجاهلته « العروة الوثقى » بصفة عامة •

خامسا : موقف « العروة الوثقى » من المطالب السياسية والاجتماعية :

يمكن صياغة هذه المطالب ، كما رأينا ، على النحو التالى :

١ ـ رفع الاستبداد •

٢ ـ التأكيد على أن الحكومة تمثل الأمة وليست كيانا ضدها ، مع ضرورة احترام حقوق الأمة بالاجمال ؛

٣ ـ ارساء قواعد الحكم النيابى •

٤ ـ وضع الدستور (اللائحة) والعمل به •

٥ ـ أن تكون الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابى •

٦ ـ الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية •

٧ ـ مصر للمصريين •

٨ ـ رفع اعداد الجيش الى ١٨ ألفا •

٩ ـ رفع الظلم والاستغلال والعمل بالعدل في شتى مرافق العمل العام •

١٠ـ الاصلاح العام •

١١ـ تحقيق التقدم والتمدن •

١٢ـ العناية بالتعليم •

ومن الواضح أن المطالب الخمسة الأولى مترابطة ، ليس فقط لأنها مطالب سياسية ومتصلة بمشكلة الحكم ، بل وكذلك لأن جماعها هو مسألة الحكم النيابي (٨١) ، بما يتفرع عنها من مجلس نيابي ودستور ووزارة مسئولة ، وأخيرا وليس آخرا سلطات الحاكم المقيدة وحدودها • وتتجسد هذه المسألة الأخيرة بشكل عملي في المطلب الأول ، وهو رفع الاستبداد ، الذي يمثل أولوية مشروعة ، ليس لأهميته في ذاته وحسب ، بل وكذلك لأنه كان محط الاجماع ، من جانب القوى الوطنية الى تلك الأجنبية الى اسماعيل وتوفيق نفسيهما في بعض أعلاناتهما ، ومهما تكن طبيعة الضغوط التي أدت بهما الى اخراجها أو أهدافهما من تلك الاعلانات • ومن جهة أخرى فان الجريدة تعلن في افتتاحيتها أنها تخصص اهتماما خاصا لبحث المشكلة السياسية ، أي مشكلة الحكم ، على المستوى النظري ، حيث تقول ان المشرفين عليها « كتبوا على أنفسهم النظر في أمر السلطة العامة الاسلامية وفروض القائم بها » (٨٢) • ولذلك فاننا ننتظر من الجريدة مواقف واضحة من المطالب الوطنية السياسية المذكورة ، حيث أنها مواقف أساسية في شأن « السلطة العامة » ، ولا يستطيع المرء التهرب من تأييدها أو معارضتها ولو بالصمت عنها •

ونبدأ باشارة سريعة الى طبيعة السلطة السياسية عند « العروة الوثقى » والى هدف الحكم وواجبات الحاكم وشروطه ، وما تلاحظه الجريدة بشأن واقع من تسميهم « الحكام الشرقيين » •

ان السلطة السياسية أساسها الدين في رأي الجريدة ، فالحاكم لا ينبغي أن يرفعه الى الحكم امتياز في جنس أو قبيلة أو ارث عن الآباء ، وانما يرفعه الى منصة الحكم « خضوعه للشرع وعنايته بالمحافظة عليه » (٨٣) • ولهذا ، فان المسلمين ، فيما يظن الأفغاني ، لا ينظرون الا الى جامعة الدين ، « لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي ، والفارسي يقبل سيادة العربي ، والهندي يذعن لرياسة الافغاني » ، فالمسلم لا يأنف من انتقال الحكومة من قبيل الى قبيل ، « مادام صاحب الحكم حافظا بشأن الشريعة ذاهبا مذهبها » (٨٤) • ان على الحكام

ألا يحيدوا « عن الأصول القديمة التي بنيت عليها الديانة الاسـلامية [وألا ينحرفوا] عن مناهج أسلافهم الأقدمين ، فان منابذة الأصول الثابتة والنكوب عن المناهج المألوفة أشد ما يكون ضررهما بالسلطة العليا » (٨٥)٠ ومن جهة أخرى فان الدين ليس وحسب أساس السلطة السياسية ، بل ان مشروعية تلك السلطة هي مشروعية دينية لا بشرية ، كما سنرى حين نشير الى اتخاذ الافغاني لنظرية الأصل الالهي للحكم ، بعد قليل ٠

وأما هدف الحكم فهو يأتي في الجريدة بغير تفصيل ، ولا يخرج عن هذا الهدف الساذج : « مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة ، وهو المعبر عنه في الاصلاح الشرعي بسعادة الدارين » (٨٦) ٠ ونجد عدة اشارات الى واجبات الحاكم (٨٧) ٠ وأولها ، على الطريقة الاسلامية ، هو « العدل » (٨٨) ، أو اتباع أصول العدالة الشرعية (٨٩) ، أو « سياســة العدل والانصاف » (٩٠) ، وثانيها « المساواة في الأحكام بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة (٩١) ، ولكن هناك كذلك « أخذ الدهماء بحدودها » (٩٢) ، وفوق هذا كله ، وفي أصله ، مراعاة « الأصول القديمة » و « قواعد الشرع » (٩٣) ٠ ويجمع الكثير من هذه المعاني هذا النص النموذجي الذي يدل على مدى عمق السذاجة عند ممليه : « ولو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الالهية وثابر على رعايتها ، وأخذ الدهماء بحدودها ، وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها ، وتجافى عن الاختصاص بمزايا الفخفخة الباطلة ، لأمكنه ان يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان ٠٠٠ ولا يتجشم من ذلك أتعابا ولا يحتاج الى بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية ، ويستغني عن كل هذا بالسير على نهج الخلفاء الراشدين والرجوع الى الأصول الأولى في الديانة الاسلامية القويمة ، ومن سيره هذا تبعث القوة وتتجدد لوازم المنعة ٠ أكرر عليك القول بأن السبب هو أن الدين الاسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان الى الآخرة فقط ، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة ، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين ، وجاء بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة » (٩٤) ٠

ولا ريب أن الشرط الأول للحاكم هو مراعاة القواعد الشرعية والخضوع لها مثل خضـــوع المحكومين لها ، ذلك أن « الوازع » ، أي الحاكم ، الحقيقي ينبغي أن يكون الشريعة : « ان وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية التي لا تميز بين جنس وجنس ، واجتماع آراء الأمة ، وليس للوازع أدنى امتياز عنهم الا بكونه أحرصهم على حفظ

الشريعة والدفاع عنها » (٩٥) · وبعد هذه الصفة الأساسية ، الخضوع للشريعة ، فان الحاكم ينبغي أن يكون « عالما حازما أصيل الرأى على الهمة رفيع المقصد قويم الطبع » (٩٦) · وفى نص منعزل ، سبق أن مر بنا منذ صفحات ، نجد «العروة» تقول على لسان المصريين فى مجابهة المحتل الأجنبى : « لا نطيع الا حاكما وطنيا مسلما نافذ الكلمة حازم الرأى قادرا على ادارة البلاد بقوة وطنية » (٩٧) ، فالوطنى المقصـود ، على ما سبق أن قررنا ، هو الشخص من أهل البلاد ، و « القوة الوطنية » تعنى أهل البلاد (٩٨) ·

ونجد انتقادات ، مستترة فى معظمها ، ضد كفاءة توفيق (٩٩) ، ولكن كل حديث عن الحكام الشرقيين الفعليين الآخرين ، من مثل السلطان العثمانى وشاه ايران واسماعيل ومحمد على ، لا يشير الى خروجهم عن قواعد الشرع ، وان كانت هناك اشارات متعددة الى عدم قيام الدولة العثمانية بواجباتها كاملة بازاء مصر بعد وقوعها تحت الاحتلال (١٠٠) · وعلى العكس من ذلك فان الجـريدة تمتـدح محمـد على واسماعيل ، بل وتتعاطف أحيانا مع توفيق (١٠٠ مكرر) ، وتصل الى حد وصف شاه ايران ، الذى يقال ان الأفغانى هو المحرض على اغتياله من بعد ذلك بأعوام ، بأنه « الأب الرحيم لكل ايران بدون استثناء ، حيث تقول عن الشاه نصر الدين: « وقد تولى الصدارة فى الدولة الفارسية رجل عظيم القدر رفيع الشأن . واسع العرفان ، لا تحجبه شئون الكثرة عن ذات الوحدة ، ولا تقف به أطوار التلوين دون منازل التمكين ··· فالاتحاد شربه والائتلاف مذهبه ، وعندى أنه الأب الرحيم لكل ايرانى بدون استثناء ، يسعى لجمع كلمتهم بلا ملاحظة اختلاف فى المذهب ، ولا تفارق فى الفروع ، وانما يراعى الجامعة الحقة » (١٠١) · ونعلم أن الشاه كان يحكم ايران منذ ١٨٤٨ م ·

١ ـ رفع الاستبداد :

ونأتى الآن الى موقف الجريدة من الاستبداد بصفة عامة ، ومن المطلب الوطنى المصرى برفع الاستبداد · ان أقل ما يمكن أن يقال هو أن الافغانى لا يعارض الاستبداد فى ذاته ، وانما يعارض الاستبداد الظالم ، أو قل انه يعارض الاستبداد غير الشرعى · ونبدأ أولا بالاشارة الى أن مغزى ما سبق أن سردناه ، بشـأن طبيعة الحكم وهدفه وشروط الحاكم وواجباته ، هو ، بلغة جـديدة ، أن طبيعـة السلطة السياسية فى رأى الافغانى هى طبيعة دينية · فلا يكتفى الافغانى بالقول بأن « وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية » (١٠٢) ، بل يعرض بشكل واضح ، أمام أعين من يرى ، ويريد أن يرى ، لنظرية الأصل الالهى للحكم واعتبار أن الحاكم انما هو ظل الله على الأرض ، وبالتالى فانه انما يستمد شرعيته،

لا من الشعب أو الأمة أو الدهماء ، بل من الله مباشرة ، حيث يقول فى أول مقال رئيسى للجريدة ، وهو مقال « الجنسية والديانة الاسلامية » : « تبطل [ضرورة اللجوء الى عصبية الجنس] بالاعتماد على حاكم تتصاغر لديه القوى ، وتتضاءل لعظمته القدرة ، وتخضع لسلطته النفوس بالطبع ، وتكون بالنسبة اليه متساوية الأقدام ، وهو مبدأ الكل وقهار السماوات والأرض ، ثم يكون **القائم من قبله** بتنفيذ أحكامه مساهما للكافة فى الاستكانة والرضوخ لأحكام أحكم الحاكمين · فاذا أذعنت الأنفس بوجود الحاكم الأعلى وأيقنت بمشاركة **القيم على أحكامه** لعامتهم فى التضامن لما أمر به ، اطمأنت فى حفظ الحق ودفع الشر الى صاحب هذه السلطة المقدسة ، واستغنت عن عصبية الجنس لعدم الحاجة اليها ، فمحى أثرها من النفوس ، والحكم لله العلى الكبير » (١٠٣) ·

ولا شك أن القارىء قد أدرك مغزى تعبيرات « القائم من قبله بتنفيذ أحكامه » و « القيم على أحكامه » و « صاحب هذه السلطة المقدسة » ونتائجها ، حيث أنها تشير مباشرة الى الأصل الالهى للحكم وفكرة التفويض ، بل والى أن مسئولية الحاكم انما هى فى النهاية أمام الله ، ولابد أن القارىء قد أدرك أيضا الموازنة التى يقيمها النص بين الحاكم السماوى والحاكم الأرضى ، الى جانب علاقة المتبوعية بينهما ، ورغم الفارق فى القدرة · ولو أراد القارىء نصا أوضح وأصرح عن الأصل الالهى للحكم ، فها هو : « لو كان شخص ولاه الله رعاية أمة ، وألقى اليه بزمام شعب مصالحه التامة تحت ارادته ، هو الوازع فيه والواضع والرافع و ··· الخ » (١٠٤) · فالحاكم انما يوليه الله وليس الشعب أو العامة · وسوف نعود الى تكملة هذا النص الذى يتحدث من بعد ذلك عن وجوب استماع الحاكم الى مشورة العقلاء ، ولكننا نعرف من الآن أسطورة هذه المشورة المزعومة حين يؤكد الافغانى على القدرة المطلقة ، وهل هى شىء آخر غير الاستبداد ، التى ينبغى أن يتمتع بها الحاكم ، حين يرفض دعوى نشر التعليم دفعة واحدة فى كل بقاع الأمة ، كسبيل « لكمال الأخلاق واتحاد الكلمة واجتماع القوة » · ويقول : « وما أبعد ما يظنون [أى أصحاب الرأى المرفوض ذاك] ، فان هذا العمل العظيم انما يقوم به سلطان قوى قاهر يحمل الأمة على ما تكره ازمانا حتى تذوق لذته ، وتجنى ثمرته ، ثم يكون ميلها الصادق من بعد نائبا عن سلطته فى تنفيذ ما أراد من خيرها ، ويلزم له ثروة وافرة تفى بنفقات تلك المدارس وهى كثيرة · وموضوع كلامنا فى الضعف ودوائه ، فهل مع الضعف سلطة تقهر وثروة تغنى ؟ ولو كان للأمة هذان لما عدت من الساقطين » (١٠٥) · وهل لهذا الموقف من اسم آخر غير الدعوة الى « المستبد العادل » ؟ وهكذا ، فان خلاصة الحقيقة فى موقف « العروة

الوثقى » من الاستبداد ، أنها بمنطوق النصوص الواضحة التى أثبتناها لا تعارض الاستبداد الدينى أو الشرعى أو العادل ، ولكنها تعارض الاستبداد الظالم أو غير الشرعى · أما عن تاريخ الاستبداد فى مصر قبل الاحتلال ، فانها لا تتحدث عنه أى حديث ، بل انها لتمتدح اسماعيل وتتعاطف أحيانا مع توفيق ، على ما أشرنا منذ قليل (١٠٥ مكرر) ·

ويبقى أن ننظر فى الموضع الوحيد ، على ما نعلم ، الذى يعارض فيه الأفغانى الاستبداد بالاسم · تقول الجريدة : « من سار فى الأرض ، وتتبع تواريخ الأمم ، وكان بصير القلب ، علم أنه ما ينهدم بناء ملك ، ولا انقلب عرش مجد ، الا لشقاق واختلاف ، أو ثقة بمن لا يوثق به ، وتخلل العنصر الأجنبى ، أو استبداد فى الرأى ، واستنكاف عن المشورة ، واهمال فى اعداد القوة ··· » (١٠٦) · ومن الواضح أنها تربط بين الاستبداد والمشورة كضدين ، ولكننا نلاحظ على الفور أن ذلك الاستبداد انما هو « فى الرأى » ، وليس فى الحكم وهو الأهم ، لأنه يمكن أن تتم الاشارة وينفرد الحاكم مع ذلك باتخاذ القرار بلا تدخل من سلطة أخرى ، من مجلس نيابى أو رأى عام ، أو غيرهما ، تشاركه فيه أو تفرض عليه قرارا مختلفا · كذلك فانه من المعروف أن المشورة غير ملزمة اسلاميا على الاطلاق · ولعل حدود هذا الهجوم الظاهرى على « الاستبداد فى الرأى » أن تتضح على ضوء نص آخر ، هو الذى يفصل فى الواقع ، بعض الشىء وحسب ، فى مسألة استبداد الحاكم · تقول « العروة الوثقى » : « ان الأمة التى ليس لها فى شؤونها حل ولا عقد ، ولا تستشار فى مصالحها ، ولا أثر لارادتها فى منافعها العمومية ، وانما هى خاضعة لحاكم واحد ، ارادته قانون ، ومشيئته نظام ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد ، ولا ينضبط لها سير ··· وكل ما يعرض عليها من هذه الأحوال خيرها وشرها فهو تابع لحال الحاكم ، فان كان حاكمها عالما حازما ··· ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم ··· » (١٠٧) ، الى آخر جواب الشرط ، والاشارة فى السطر الأخير الى حالة المستبد العادل ·

٢ ـ الحكومة تمثل الأمة :

ونأتى الآن الى المطلب الثانى من المطالب السياسية والاجتماعية للحركة الوطنية المصرية ، والذى اعتبرنا أنه « تأكيد أن الحكومة تمثل الأمة وليست كيانا ضدها » · وقد سبق أن رأينا أن « العروة الوثقى » لا تعتبر مصر أمة بالمعنى القوى لهذا التعبير ، ومن جهة أخرى فان الجريدة ، لا تتحدث عن « حكومة » أو ما يؤدى معنى السلطة التنفيذية ، ولا تستخدم الا تعبيرات دالة على الحاكم (١٠٨) ، وأحيانا ما تشير الى « أولى الأمر »

بمعنى الفئة صاحبة الرأى والتى تنفذ اختيارات الحاكم ، كما تشير عدة مراث ، وفى قوة وتأكيد ، على مكانة خاصة للعلماء ومسئولية مخصوصة عليهم · ويمكن أن نقول ان الأساس هو أن الحاكم اذا ما اتبع تعاليم الشرع ، فليس لأحد من كلام معه · ولا يظهر دور العلماء ، والراسخين منهم على الخصوص ، « وهم روح الأمة ، وقواعد الأمة المحمدية » ، الا حين يتبع الحاكم « أهواء الأنفس وخطوات الشيطان » ، وحينئذ يكون عليهم « أن يهتموا بتنبيه الغافلين عن ما أوجب الله ، وايقاظ النائمة قلوبهم عما فرض الدين ، ويعلموا الجاهل ، ويزعجوا نفس الذاهل ··· ويحذروهم سوء العاقبة لو لم يتداركوا أمرهم ، بالرجوع الى ما كان عليه النبى (صلعم) وأصحابه ورفض كل بدعة ، والخروج عن كل عادة سيئة ، لا تنطبق على نصوص الكتاب العزيز ، ويقصوا عليهم أحوال الأمم الماضية ، وما نزل لهـا من قضـاء الله ، عندما حادت عن شرائعه ، ونبذت أوامره » (١٠٩) · وفى كلمتين ، فان دور العلماء عند قصور الحكام عن أداء الواجبات الشرعية هو دور الوعظ والارشاد · على أن الجريدة ، وهى التى تؤكد أحيانا أن الحاكم عليه مراعاة مصالح البلاد ، وأن يكون الحكم وطنيا (بالمعنى الذى أشرنا اليه) ، وأن ينأى عن الفساد والخيانة ، تشير أحيانا الى حقوق للأمة ، ونستشف ذلك من قولها : « ان الأمة التى ليس لها فى شئونها حل ولا عقد ، ولا تستشار فى مصالحها ، ولا أثر لارادتها فى منافعها العمومية ··· الخ » (١١٠) ، ومن اشارتهـا الى « حقوق ستة ملايين من سكان القطر المصرى » (١١١) (ونلاحظ اختيار لغة هذه العبارة من حيث نفى صفة الأمة عن المصريين وفى اعتبار مصر مجرد مكان والمصريين سكنتها) · ومع ذلك ، فان القيام بمسئولية الأمة لا يكون بفعل جماعى منها ، وفى حالة مصر لا يكون بتحرك ستة ملايين من سكان القطر ، وانما يكون عن طريق وسطاء ، هم أقرب الى « الأولياء » ، حيث نجد النص الأول الذى أشرنا اليه منذ سطور يستمر ليقول انه فى حالة مثل هذه الأمة ، وهى التى تخضـع « لحاكم واحد ارادته قانون ومشيئته نظام ، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد » ، فهى اما أن تحظى بحاكم على هذه الصفات ولكنه عالم عادل ، أو بآخر له صفات الأولى ، ولكنه جاهل خسيس ، وفى هذه الحالة الأخيرة فانه يفسد كل شىء · « عند ذلك ان كان فى الأمة رمق من الحياة وبقيت فيها بقية منها ، وأراد الله لها خيرا ، اجتمع أهل الرأى وأرباب الهمة من أفرادهـا وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة واستئصال جذورها » (١١٢) · فالفعل اذن ليس فعـل الأمة ، بل فعـل « أهل الرأى وأرباب الهمة من أفرادها » ، وعلى هذا الضوء نفهم اشارة الجريدة الى مطالبة « رجال مصر » « بحقوقهم الشرعية والمحافظة على شئونهم » (١١٣) ، وقولها ان « ضبط البلاد المصرية واخماد نيران الفتنة فيها لا يتم الا على أيدى أهلها » (١١٤) · ومن المفهوم

أننا استخدمنا فى هذه الفقرة تعبير « الأمة » على نحو ما استخدمه مقال ١٤ أغسطس الذى أشرنا اليه فى البداية ، وقد سبق أن حددنا معنى هذه الكلمة بأنها تعنى فى لغة « العروة الوثقى » مجرد المجموعة من الناس التى تعيش معا ، ولم يطبق الأفغانى هـذه الكلمة على مصر لا فى ذلك المقال ولا فى غيره مما استخدمناه فى هذه الفقرة (١١٥) ٠

وينبغى أن نؤكد أن مطلب التأكيد على « الأمة المصرية » وعلى حقوقها هو من أبرز المطالب الوطنية ، ويكفى أن نستعرض ، ليس مقالات أو خطبا فى صحافة العصر ، بل بعض ما ينسب الى القوى السياسية والفعالة فى تصريحات أتت فى مناسبات خطيرة ، وذلك فى الفترة ما بين ٩ سبتمبر ١٨٨١ و٢٩ ديسمبر من نفس العام ، وهو تاريخ تقديم جواب مجلس شورى النواب على خطاب الخديوى أمامه ، لنرى مصداق ذلك ٠ ففى مذكرات عرابى نجده يقول عن الاستعداد لقيام الضباط بحركتهم أمام الخديو : « ثم أخذت فى نشر أفكارنا بين علماء الأمة وأعيانها وعمد البلاد ومشايخ العربان ، طالبا منهم مساعدتى فى حفظ الأمن والراحة العمومية حتى نتفرغ للنظر فى مصالح البلاد ، ونتوفر على انتشالها من وهدة الاضمحلال وهاوية التلاشى التى سقطت فيها أو كادت بتفريط الحكومة فى حقوق الأمة ٠٠٠ » (١١٦) ٠ ويقول الضباط المصريون فى مظاهرتهم المسلحة أمام قصر عابدين لمندوب وزير الحربية انهم يريدون « عرض طلبات عادلة لابد منها لضمان حرية الأمة وسعادتها » (١١٧) ٠ وكان أول كلام لعرابى أمام الخديو فى الساحة : « جئنا يا مولاى نعرض عليك طلبات الجيش والأمة ، وكلها طلبات عادلة » (١١٨) ٠ وجاء فى خطبة سليمان أباظة نائب الشرقية بعد خطبة الخديو توفيق فى افتتاح « مجلس النواب » الجديد فى ٢٦ ديسمبر ، وتعقيبا على خطبة رئيس المجلس ، محمد سلطان ، التى أتت من بعدها ، أن النواب عازمون على « أداء حق الوطن وحفظ العهود المرعية وخدمة الأمة بما يجلب لها النفع ويدرأ عنها الضر » (١١٩) ٠ أما الجواب الرسمى للمجلس على خطبة الخديو فانه يستخدم كلمة « الأمة » أربع مرات فى خلال خمسة وعشرين سطرا : « نواب الأمة المصرية » ، « اجابة لرغبة الأمة » ، « أمة كريمة » ، « نفع هذه الأمة » (١٢٠) ٠

ونكمل هذا الحديث بالاشارة الى موقف « العروة الوثقى » من عرابى وحركته ٠ ان استقراء كل صفحات الجريدة التى أتت على ذكره وذكرها أو اشارت مجرد الاشارة اليهما ، يخرج بنتيجة أنها لا تتجاوب مع تلك الحركة أى نوع من التجاوب ولا تظهر احتراما أو تقديرا لعرابى على أى نحـو ، بل على العكس ، فهى أحيانا ما تدين الحركة العرابية فتسميها « الحركة العرابية العشواء » (١٢١) ، وان كانت تسميها أحيانا أخرى

بأسماء فيها شيء من التحفظ ، من مثل « الحوادث » (١٢٢) ، و « الحركة السابقة » (١٢٣) ،و « الحركة المعروفة بالعسكرية » (١٢٤) ، و « التى يسمونهـا فتنة عرابيـة » (١٢٥) ، و « الحركة التى سموهـا فتنة عسكرية » (١٢٦) • ولعل أفضـل المواقف الايجـابية ، نسبيا، التى تتخذها الجريدة بازاء الحركة العرابية ، هو ذلك الموقف الذى تحاول فيه بيان توزيع القوى بشيء من النظرة العامة الذكية : « ان سكنة مصر كانوا أيام عرابى على قسمين : قسم يروم حفظ الحالة القديمة والوقوف عند ما يرسم به توفيق باشا ، وقسم ثان يميل بأحد جانبيه الى عرابى ، ويهاب بالجانب الآخر سلطة الرسم القديم • فكان هذا القسم الثانى فى ريبة من أمره ، ولا عزيمة مع الريب • والقسم الأول مخلد الى الفشل • فدخل الانجليز بلا حرب حقيقية ، وانما بنوع من الترهيب وقليل من الترغيب وخفيف من الدسائس ، صادف قلوبا مستعدة ، فأخذ منها مقاما ، فانحلت الرابطة وتفرق النـاس عن عرابى بزوال جانب الميـل اليه من قلوبهم » (١٢٧) • وربما كان هذا النص ، بحروفه وفكرته ، مما يعود الى الشيخ محمد عبده وحده •

٣ ــ ارساء قواعد الحكم النيابى :

ونأتى الآن الى الهدف الثالث من القسم السياسى والاجتماعى من المطالب الوطنية ، وهو ارساء قواعد الحكم النيابى • ولا حاجة بنا الى الاتيان بشواهد على وجود هذا المطلب بل أهميته القصوى وتصدره بقية المطالب مع مطلب رفع الاستبداد • ان أبرز ما يخرج به القارىء المنتبه « للعروة الوثقى » هو غياب أى ذكر فيها لهذا المطلب بطريقة مباشرة ، وعلى العكس نجد فى أحد النصوص الشهيرة (« ربما وجد بينهم أفراد يتفيقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وماشاكلها » (١٢٨)) ما يدل على ازورار الأفغـانى عن ذلك المطلب • وقد سبق لنا فى مكان آخـر أن دللنا على تناقضه بشأن مناسبة الحكم النيابى للمصريين (١٢٩) • ومع ذلك ، فان هناك ثلاثة مواضع وحسب على طول الجريدة وعرضها يأتى فيها ذكر الشورى والمشورة والتشاور ، ومن المعروف ان اسم المجلس النيابى على أيام اسماعيل وتوفيق كان « مجلس شورى النواب » ؛ أما كلمة « الشورى » فانها لا تستخدم لذاتهـا فى الجريدة ، وانما للدلالة على المجلس الذى استحدثه الانجليز بعد الاحتلال ، فى معرض الاتيان بأقوال لنوبار وشريف ورياض • أما الموضعان الآخران فيأتيان كلاهما من مقالة واحدة ، وفيها نجد « التشاور » مرة « والمشاورة » مرتين : يقول النص الأول الذى سبق أن أتينا بمقدمته : « فكيف لو كان شخص ولاه الله رعاية أمة ، وألقى اليه بزمام شعب ، مصالحه التامة تحت ارادته ، وهو الوازع فيه والواضع والرافع ، لا ريب أن مثل هذا الشخص أحوج الى

المشورة والاستفادة من آراء العقلاء ، وهو أشد افتقارا الى ذلك ممن يكون صعبه لمتعلقات ذاته ، وتكون سعة دائرة افتقاره الى التشاور على مقدار سعة سلطانه ، وقد أمر الله نبيه وهو المعصوم من الخطأ تعليما وارشادا فقال : « وشاورهم في الأمر » ، وقال فيما امتدح به المؤمنين : « وأمرهم شورى بينهم » » (١٣٠) •

أما النص الثانى فانه أهم لأنه يضع المشورة فى مقابل الاستبداد ، ويعود بنا هكذا الى الحديث عن النص الوحيد فى الجريدة كلهـا الذى يتحدث عن « الاستبداد » نصا • ومن المعروف أن هدف انشاء المجلس النيابى ، واعطائه سلطات رقابية وتشريعية كاملة ، انما كان يقصد الى موازنة ما يسمى بالسلطة التنفيذية ، أى سلطة الخديو الذى كان ينفرد بها وحده من غير رقيب ولا محاسب • يقول هذا النص : « من سار فى الأرض ، وتتبع تواريخ الأمم ، وكان بصير القلب علم أنه ما ينهدم بناء ملك ، ولا انقلب عرش مجد ، الا لشقاق واختلاف ، أو ثقة بمن لا يوثق به ، وتخلل العنصر الأجنبى ، أو استبداد فى الرأى ، واستنكاف عن المشورة ، واهمال فى اعـداد القوة ، والدفاع عن الحوزة ، أو تفويض الأعمال لمن لا يحسن أداءها ، ووضع الأشياء فى غير مواضعها ، فيكون جور فى الحكم ، واختلال فى النظم ، وفى كل ذلك حيد عن سنن الله ، فيحصل غضبه بالخاطئين ، وهو أحكم الحاكمين » (١٣١) •

ومن الواضح أن المشورة هنا لا تعنى أكثر من طلب الرأى ، وشتان بين هذا وبين فكرة الحـكم النيابى ، كما ان الاستبداد بالرأى المذكور لا يعنى هنا الشىء الكثير ، خاصة اذا كان ضده هو مجرد « المشورة » ، بينما كان هدف الوطنيين ، ان لم يكن نزع كل سلطة من الخديو ، فعلى الأقل تقليصها الى أقصى درجة ، ونقل السلطة الى الأهالى عن طريق ممثليهم المنتخبين •

على أن أطرف ما فى الأمر كله ، أنه على حين تتحدث الجريدة أحيانا عن رجال من الأهالى ينبغى أن يشاركوا فى توجيه الحكم ، كما أنها تنقل موقف رياض باشا ، الذى تمجد فيه أعظم تمجيد على حساب نوبار وشريف على السواء (١٣٢) ، والذى يرى ، أى رياض باشا ، فى تصريحاته أن البديل لتولى انجلترا شئون مصر بالكلية ، هو « ترك البلاد لأهلهـــا فيأخذ بزمام السلطة فيها رجال من أهاليهـــا ، واليهم الحل والعقد فى ادارتها » (١٣٢ مكرر) (ولاحظ « رجال من أهاليها » ، أى صفوة لا شك أنه يعتقد بنفسه ، أى رياض ، فى مقدمتها) ، فان الموضع الوحيد الذى يأتى على ذكر حكومة تقوم على أساس انتخاب الأهالى لممثليهم هو الذى تعرض فيه الجريدة لرأى أجنبى هو المستر «بلونت» الشهير صاحب كتاب

« التاريخ السرى للاحتلال الانجليزى لمصر » ، حين يرى فى شأن مستقبل البـلاد وحلا لمشكلاتها : « يجب أن تكون ادارة البـلاد بيد حكومة يقيمها الأهالى بانتخابهم » (١٣٣) • وهكذا يقترب « بلونت » من المطالب الوطنية المصرية بينما يبتعد عنها الأفغـانى وحاميه رياض باشا ابتعادا عظيما • ونشير الى أن كلام « بلونت » يتضمن أيضا استقلال مصر كذلك عن الدولة العثمانية ذاتها ، بينما يؤكد الأفغانى دائما على تبعيتها العثمانية •

٤ ـ وضع الدستور (اللائحة) والعمل به :

رغم أن « بلونت » لا يتحدث عن ضرورة الدستور ، وهو الهدف الوطنى الرابع ، أو على الأدق أن الجريدة لا تورد شيئا عن ذلك فيما أجملته ، على ما تقول ، من رأيه الذى نشره فى جريدة « التايمس » ، فان « العروة الوثقى » ذاتها تسقط الحديث تماما عن الدستور أو « اللائحة » ، وعلى حين يبدو أنها تهاجم تلك الفـكرة ضمن مهاجمتها لمن « يتفيقهون بالحرية والوطنية والجنسية ••• وسموا أنفسهم زعماء الحرية » (١٣٤) ، وعند مهاجمتها « أعوان التمدن وأنصار الحرية » (١٣٥) ، وهى تدخلهـا ضـمن « الأفكار المستوردة » الدخيلة ، حيث تتهم « ذوى المطامع » فى البلاد بأنهم « حملوا الى البلاد ما لا تعرفه ، فدهشت عقولهـا ، وشدوا عليها بما لا تألفه ، فحارت ألبابها ، وألزموها ما ليس فى قدرتهـا ، فاستعصت عليه [هكذا فى المطبوع] قواها ، وخضدوا من شوكة الوازع تحت اسم العدالة ليهيئوا بكل ذلك وسيلة لنيل المطمع ، فكانت الحركة العرابية الشعواء ، فاتخذوها ذريعة لما كانوا طالبين•••» (١٣٦) ، نقول على حين أن الجريدة تبدو مهاجمة لفكرة الدستور الذى يحدد الحقوق والواجبات ويوزع السلطات ، فانها تؤكد بالمقابل ، واضعة بهذا بديلا لتلك الفكرة ، أن الدستور هو القرآن وهو الحاكم الحقيقى (١٣٧) ، وتتمنى يوما يكون « سلطان جميعهم [أى المسلمين] القرآن » (١٣٨) • وربما يكون هذا الشاهد هو أول الشواهد على فكرة « القرآن دستورنا » مطبقة على الميدان السـيـاسى وبالمعنى الحديث لكلمة « الدسـتور » ، أو بمعنى يقترب منه (١٣٩) •

٥ ـ الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابى :

كذلك تصـمت الجـريدة تمـاما عن الاشـارة أية اشارة الى فكرة « الوزارة المسئولة » (١٤٠) ، وهى الهدف الخامس ضمن القسم السياسى والاجتماعى من المطالب الوطنية •

٦ ـ الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية :

ونأتى اذن الى المطلب السادس : أن يكون الحكم ذا طبيعة مدنية لا دينية · ولن نضرب أخماسا فى أسداس بشأن البرهنة على وجود هذا المطلب بين المطالب الوطنية ، لأنه يكفى أن نرجع الى بيان الحزب الوطنى (العرابى) ، الذى ظهر فى « التايمس » بتاريخ ٨٢/١/١ ، والى نقطته الخامسة التى تقول : « الحزب الوطنى حزب سياسى لا دينى ، فانه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب · وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم اليه ، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم ان الجميع اخوان ، وان حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية » (١٤١) · أما موقف « العروة » فهو واضح مما أوردناه فى كل ما سبق ، وهو أن أساس الحكم ومداره انما هو الدين (١٤٢) ·

٧ ـ مصر للمصريين :

وفيما يخص المطلب السابع ، أن تكون مصر للمصريين ، فان هذا الشعار ، الذى يرد فى بيان الحزب الوطنى المشار اليه على هيئة « مصر ··· بيد المصريين » (١٤٣) ، لا يأتى على هذه الصيغة أو صيغة تقرب منها على أى نحو فى « العروة الوثقى » ، وأقرب التعبيرات الى ذلك هو قول الجريدة ، على لسان المصريين : « بلادنا لنا » (١٤٣ مكرم) ، ولكنها كانت تتحدث فى اطار الاحتلال البريطانى وفى مواجهته ، بينما كان مطلب « مصر للمصريين » يسرى بازاء الأجانب وبازاء العثمانيين والأتراك والمستتركة على السواء · ولا شك فى شدة هجوم الجريدة على النتائج السلبية للادارة الانجليزية فى مصر ، وفى تكرار هذا الهجوم مرات كثيرة · ومنطق موقف الجريدة لا يجعلها تمانع فى كون مصر للمصريين ، ولكنها قد لا توافق على أن تكون لهم وحدهم ، بل هى لكل المسلمين ، ومنهم أمثال الأفغانى نفسه ، وللعثمانيين كذلك ·

٨ ـ رفع عدد الجيش :

وفيما يخص مطلب زيادة عدد جنود الجيش المصرى الى ١٨ ألفا ، فان الجريدة لا تذكره اطلاقا ، وان كانت تندد بسياسة الانجليز الرامية الى « الغاء الجيش المصرى » ، وهو ما تسميه كذلك « طرد العساكر الوطنية » (١٤٤) و « طرد الحامية الوطنية » (١٤٥) و « طرد الجيش المصرى الوطنى » (١٤٦) ، وهى بسبيل الحديث عن السودان ودور الجيش المصرى فيه بعد الاحتلال (١٤٧) ·

ونأتى الآن الى الجانب الثانى من المطالب السياسية والاجتماعية ،

وهو جانب المطالب الاجتماعية على الأخص ، وهى : رفع الظلم والاستغلال والعمل بالعدل فى شتى مرافق العمل العام ، والاصلاح العام ، وتحقيق التقدم والتمدن ، والعناية بالتعليم • وكان من المنتظر ألا يتلقى بعض هذه المطالب معارضة من الأفغانى ، ومع ذلك ندهش من اختلاف تصوراته ، على أقل تقدير ، عن تصورات الحركة الوطنية ، بحيث أن مساحة الاختلاف تبدو أعظم كثيرا من مساحة الاتفاق ومداه •

٩ ـ رفع الظلم والاستغلال والعمل بالعدل :

ففيما يخص مطلب رفع الظلم ، نجد ان كل ما تحتويه الجريدة من اشارات اليه انما يتصل بعهد الاحتلال ، أما ما كان يحدث قبل الاحتلال على أيدى الطبقة الحاكمة (الأسرة الخديوية والأتراك والمستتركة) ، التى سيوضحها الوطنى العظيم عبد الله النديم (١٤٨) ، فانها لا تشير اليه أى اشـــارة ، وكل ما تأخذه على توفيق هو « خيانتـه » حين باع مصر للانجليز (١٤٩) ، بل ونجد الجريدة تصرح بأنه فى عهود ما قبل الاحتلال ومنذ محمد على قطالعا ، وخاصة فى عهد اسماعيل ، وان كانت لا تشير اليه بالاسم ، فانه قد « ساد بها [بمصر] الأمن وعمت الراحة ، وضارعت فى كل أحوالها نوع ما عليه الممالك الأوربية العظيمة » (١٥٠) ، وتضيف الجريدة فى مكان آخر : « حالة مصر شاهد على انه لم يكن للاختلال فيها اسم ولا للفوضوية أثر الا بعدما وطىء الانجليز أرضها » (١٥١) •

١٠ ـ الاصلاح العـــام :

وما مطلب « الاصلاح العام » الا الوجه الايجابى للمطلب السابق ، وهو يفترض أن أحوال مصر لم تكن على ما يرضى الحركة الوطنية المصرية ، وبالتالى فلا نجد عند الجريدة تأييدا ، ولا حتى ذكرا ، لهذا المطلب • وكان بيان الحزب الوطنى (العرابى) يقول فى نقطته السادسة : « آمال الحزب معقودة على اصلاح البلاد ماديا وأدبيا » (١٥٢) ، وكانت النقطة الثالثة قد تكلمت عن « رفاهية مصر » (١٥٣) •

١١ ـ تحقيق التقدم والتمدن :

وتظهر المعارضة الأفغانية الصريحة بشأن التقدم والتمدن والتعليم • ان المقالة الرئيسية فى العدد الثانى من الجريدة تعارض صراحة « مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية » (١٥٤) ، وترى ان كل المطلوب هو الرجوع الى قواعد الشرع والسير سيرة الأولين السابقين • ومع ذلك فان الجريدة لا تجد حرجا فى الدفاع عن « التقدم » و « المدنية » التى تحققت فى عهد محمد على على الخصوص ، الذى كانت « طبيعته الفطرية ••• فائضة بحب

الحضارة وبث العلوم » ، فدخلت مصر معه « فى طور جديد من أطوار المدنية » ، كما « تقدمت فيها الزراعة تقدما غريبـــا ، واتسعت دائرة التجارة ، وعمرت معاهد العلم ، وانتشرت فى أرجائها مبادىء المعـارف الصحيحة ، وتقاربت أنحاؤها » (١٥٥) ، كما تضيف فى مقال آخـر : « ان أرض مصر من زمن محمد على قد انتشرت فيها العلوم والآداب الجديدة على نحو ما هو موجود فى بلاد أوربا ، وأخذ كل مصرى نصيبا منها على قدره ، ولا تخلو قرية من القرى الصــغيرة من أن يكون فيها قارئون كاتبون » (١٥٦) • وهذا المقال الأخير هو الذى يتحدث عن رحلة محمد عبده الى لندن وأحاديثه مع الساسة الانجليز ، كما يبدو من اسلوب المقال الأول أنه من محمد عبده فكرا وأسلوبا ، وهو ما قد يفسر هذا الموقف المتناقض من التقدم والتمدن : فأحد الموقفين ربما يعود الى الأفغانى والثانى الى محمد عبده •

١٣ ـ العناية بالتعليم :

وقد رأينا فى النصين الأخيرين ما يؤيد انتشار التعليم على الطريقة الحديثة (أى الأوربية) ، ولكن ها هى المقالة الرئيسية فى العدد الثالث من الجريدة تهاجم كل نظام التعليم الحديث ذاك ، عند المصريين والعثمانيين على السواء ، بل وتعمم لتهاجم « كل ما يسمونه تمدنا » (١٥٧) ، ولا ترى فائدة من « انشاء المدارس العمومية دفعة واحدة » ، ولا تدرجا على السواء ، لأن ناقلى العلوم الأوربية « يكونون بين أمتهم كخلط غريب » (١٥٨) ، وهم لن ينظروا « الا الى صور ما تعلموه ••• وما هذا الا لكونهم ليسوا أربابها ، وانما هم لها نقلة وحملة » (١٥٩) • ولا شك أن الأفغانى يضع هنا فكرة قوية دقيقة جديرة بالاحترام وبالتأييد ، ومع ذلك فانه ينكر قيام نظام جديد للتعليم بالجملة ، ويسرع الى الحل الذى يحبه : « فعلاجها [أى الأمة] الناجع انما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان فى بدايته ، وارشـــاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القـلوب وتهذيب الأخلاق وايقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة • ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة ، والقلوب مطمئنة اليه ، وفى زواياها نور خفى من محبته ، فلا يحتـــاج القـائم باحيـاء الأمة الا الى نفخة واحدة يسرى نفثها فى جميع الأرواح لأقرب وقت ، فاذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم ، وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانسانى • ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططا وجعل النهاية بداية ، وانعكست التربية ، وخالف فيها نظام الوجود ، فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة الا نحسا ولا يكسبها الا تعسا » (١٦٠) •

وهكذا فان الخط الأساسى للجريدة يرفض أفكار التمدن والتقدم ، ويرفض التعليم على الطريقة الحديثة ، ولا يرى حلا لشىء الا الرجوع الى مناهج السلف. ولعل تفسيرا رئيسيا لما يحدث أحيانا من خروج عن ذلك الخط هو ما افترضناه من غلبة فكر محمد عبده أحيانا ، وخاصة فى الأعداد الأخيرة من الجريدة . ولعل من المهم معرفة ما صرح به محمد عبده لأحد الصحفيين الإنجليز ، والذى نشر فى جريدة « البول مول جازيت » فى لندن فى ٧ أغسطس ١٨٨٤ (١٦١) ، واليه تشير « العروة الوثقى » ذاتها مرتين فى عددها الصادر فى ١٤ أغسطس ١٨٨٤ (١٦٢) ، وفى المرة الأولى تقدم تقريرا عن محادثاته فى لندن ، ومنها حديثه مع تلك الجريدة الانجليزية . والمقارن بين تقرير « العروة الوثيقى » وكلام الشيخ محمد عبده فى « البول مول جازيت » ، يجد فرقا كبيرا يتمثل فى اتجاه « العروة » نحو حذف الأفكار التى تقترب من المطالب الوطنية المصرية أثناء مرحلة ما قبل الاحتلال ، وهذه الأفكار ، بحسب ترتيب ورودها فى الجريدة الانجليزية وعلى لسان محمد عبده بشخصه ، هى :

١ ــ يعلن محمد عبده أنه ينتمى الى « حزب الحرية » .

٢ ــ « شكونا من الأتراك لأنهم أجانب عن وطننا » .

٣ ــ « ورغبنا لبلادنا اصلاحا سياسيا وتقدما يشبه تقدم أوربا فى طريق الحرية » .

٤ ــ ينبغى الاتفاق على حاكم لمصر « من الرجال المحبوبين من الشعب المصرى ، وان يكون تعيينه لمدة محدودة ، نحو ٧ أو ٨ سنين ، وفى نهاية هذه المدة يحق للشعب أن يختار بنفسه من يحكمه » .

٥ ــ « وينبغى أن يقنع ذلك الحاكم بسلطة محدودة . لسنا نريد ملكا وانما زعيما » .

٦ ــ « عرابى خطيب ، وأفكاره نبيلة ، وهو رجل مخلص ، ونفوذه يتجه نحو الخير » .

٧ ــ « اننا معشر المصريين نريد الاصلاح ، نريد العدالة ، نريد التعليم ، نريد حاكما نستطيع احترامه . دعوا أمتنا تختار زعيمها ، ودعوها تحكم نفسها بنفسها » (١٦٣) .

ومن نافلة القول أن هذه المواقف تختلف ، وبشدة أحيانا ، عن مواقف « العروة الوثقى » فى اثباتها أو سكوتها معا ، بل ويتعارض بعضها مع تلك المواقف معارضة قوية (الموقف من الأتراك ، الحرية ، تقدم أوربا ، كون الحاكم محدود المدة ، ومحدود السلطة ، كون الشعب يختار حاكمه ، مبدأ مصر للمصريين) (١٦٤) .

خلاصة وتفسير واختتام

ننظر الآن نظرة شاملة الى نتائج الفحص الذى قمنا به ، ونحاول تفسير مواقف « العروة الوثقى » من المطالب الوطنية المصرية ، ونشير أخيرا الى بعض الملاحظات الختامية ٠

لقد رأينا أن الجريدة لا تؤيد المطالب القومية العامة الأربعة ، التى تدور حول تقرير ذاتية مصر واعتبارها أمة قائمة بذاتها والنظر اليها من حيث مفهوم « الوطن » بالمعنى القوى للكلمة ، حيث هى ترفض بوضوح المطلبين الأولين من تلك المطالب الأربعة ، ولا ترى فى الوطن ، عمليا ، غير محل السكنى ٠ أما المطالب السياسية الثمانية وتلك الاجتماعية الأربعة ، فانه يمكن تلخيص موقفها من كل منها كما يلى :

١ ــ رفع الاستبداد : لا شك أن الجريدة تعارض الاستبداد الظالم ، ولكنها ربما لم تكن ضد الاستبداد « الشرعى » ، ان أمكن استخدام هذا التعبير ، أى أنها تطالب برفع الاستبداد من جانب الحاكم المنحرف وليس من جانب ذلك الحاكم الاسلامى المراعى لما تعتبره قواعد الشريعة وحدودها (ومن سيحددها ؟) ٠ ان نظرية الحكم ، المفترض قيامها في خلال ثنايا أحاديث الجريدة عن الموضوع ، انما هى فى النهاية نظرية فى الحاكم ٠ ولم تتحدث الجريدة بكلمة صريحة عن استبداد الحكام فى مصر فى العصر السابق على الاحتلال البريطانى ، ولكنها ربما تقصد الخديو توفيق فى حديثها عن الحاكم الفرد السيء الجاهل ٠

٢ ــ الحكومة تمثل الأمة ، وهى ليست كيانا ضدها ، مع مطلب احترام حقوق الأمة بالاجمال : تتحدث الجريدة بغير شك عن حقوق الناس ، ولكن بغير تحديد لهذه الحقوق ، مع استثناء النص على العدل والانصاف والمساواة ، وان كان نصا عاما بدون أى تفصيل كان ، على الأغلب ٠ أما تصورها للحكومة فلا يزال هو التصور الاسلامى التقليدى : فما هى غير الحاكم وبطانته ممن يختار ، وهم أهل المشورة وأولو الأمر ٠

٣ ــ ارساء قواعد الحكم النيابى : لا تتحدث الجريدة عن هذا المطلب ألبتة ، ولكنها تشير مرتين الى المشورة والتشاور ، على المعنى التقليدى غير الملزم للحاكم ٠

٤ ــ وضع الدستور والعمل به : لا تتحدث الجريدة عن هذا بتاتا ٠

٥ ــ الوزارة المسئولة : لا تتحدث الجريدة عن هذا على الاطلاق ٠

٦ ـ الحكم ذو طبيعة مدنية لا دينية : ترفض « العروة الوثقى » هذا المطلب تماما ، وذلك بوسيلة التأكيد على نقيضه ، ودون ذكره هو صراحة .

٧ ـ مصر للمصريين : لا تستخدم الجريدة هذا الاصطلاح مطلقا ، ولكن منطق مواقفها الابتدائية لا يجعل من المتسق أن توافق على أن تكون مصر للمصريين وحدهم ، بل هي عند « العروة الوثقى » للمسلمين جميعا ، وللعثمانيين كذلك وللسلطان العثماني بخاصة .

٨ ـ رفع أعداد الجيش : لا تتنـاول الجريدة موضوع هذا المطلب ، ولكنها تندد بالسياسة الانجليزية الرامية الى الغاء الجيش المصرى بالكلية .

أما موقف « العروة الوثقى » من المطالب الاجتماعية الأربعة الأخيرة فانه يلخص على ما يلي : ـ

٩ ـ رفع الظلم والعمل بالعدل في مرافق العمل العـام : لا تتحدث الجريدة في هذا الموضوع بوجه عام ، ولا في شأنه في عهد ما قبل الاحتلال ، ولكن من المنطقي أن توافق عليه .

١٠ ـ الاصلاح العام : تتحدث الجريدة أحيانا عن الاصلاح ، ولكن المنطقي أن ترفض الاصـلاح على ما أصبح يقصـد منه تحت اسم الطريقة الحـديثة .

١١ ـ تحقيق التقدم والتمدن : تعارض الجريدة هـذا المطلب معارضـة ضمنية ، وتندد « بأعوان التمدن وأنصار الحرية » .

١٢ ـ العناية بالتعليم : تؤيد « العروة الوثقى » هذا المطلب أحيانا ، ولكنها تعارض معارضة عنيفة ما كان يسمى باسم نظام التعليم الحديث ، ويبدو أن التعليم عندهـا هو معرفة التراث وكفى ، وبوجه عام فانها ترى أن الحل الوحيد القويم هو الرجوع الى تعاليم الدين .

ان منظور هذه الدراسة هو منظور البحث الموضوعي العلمي ، وقد قمنا في الصفحات السابقة بتقرير المواقف الفعلية ، وليس تلك المشهورة عن غير حق ، أو المطلقة اطلاقا مجانيا ، بل المزعومة أحيانا كثيرة زعما خالصا ، وذلك من خلال اثبات النصوص وتجميعها واستقرائهـا ، مع الاجتهاد في عدم اهمال أية اشارة كانت تكون على اتصال بهذه المسألة أو تلك ، وهو ما تقتضيه روح الأمانة . ونكمل الآن هذا الفحص بمحاولة تقديم عدد من « التفسيرات » الممكنة التي تجيب عن سؤال : لم قالت الجريدة ما قالت ، ولم لم تقل ما لم تقله ؟ والحق أن هذه المحاولة تقع

في اطار فهم طبيعة « العروة الوثقى » ككل وليس فقط اطار فهم مواقفها من مصر والمصريين ، وان يكن هذا الموضوع ذا موقع مركزى على خريطة اهتماماتها ٠

ربما نقدم تفسيرا أول عاما حين نقول ان الجريدة ، بل قل جمال الدين الأفغاني بشخصه ، كانت تحدوها وتحدوه اعتبارات « تكتيكية » اضطرته هنا أو هناك ، بصدد هذه المسالة أو تلك ، اما الى المعارضة أو الى التأييد أو الى السكوت ، وجماع هذه الاعتبارات ربما كان محاولته كسب بعض القوى الى صفه ، أو عدم استعدائها على الأقل ٠ ويتجسد هذا التفسير على التفصيل التالى فى مواجهة قوى ثلاث :

(أ) فحين تتجه الجريدة اتجاها عاما الى عدم ادانة ظروف الحكم فى عهد ما قبل الاحتلال ، والى عدم المطالبة بما قد يعد تغييرات ثورية بالقياس اليها ، فهى انما تفعل ذلك ، بحسب التفسير الحالى الذى نفترضه افتراضا لنرى مدى قوته ، تفعله مراعاة لاسماعيل باشا ، الخديو السابق ، والذى ربما كان ممول الجريدة الأول ٠

(ب) وهى حين تؤيد السيادة العثمانية على مصر ، وهو ما يؤدى بها الى الابتعاد عن قسم جوهرى من أقسام المطالب الوطنية المصرية ، فانها تفعل ذلك مراعاة للباب العالى ، وظنا أنها بذلك تستثير السلطان العثمانى من أجل التحرك ضد الانجليز ، على أساس أن طرد الانجليز من مصر كان هو مسألة المسائل ٠

(جـ) أخيرا ، فانها حين تصمت تماما عن الهجوم على فرنسا ، أو حتى عن الاشارة الى أوضاعها الاستعمارية فى تونس أو الجزائر أو فى الهند الصينية ، فهى تفعل ذلك مراعاة لجانب الحكومة الفرنسية ، التى لم تقبل وحسب بظهور الجريدة فى باريس وباقامة الأفغانى فيها ، بل ربما كانت ممولا هاما ، على نحو أو آخر ، للجريدة ، وعضدا على كل حال فى عملية توزيعها ، ومن المقرر موضوعيا أن الهجوم على بريطانيا يفيد فرنسا على التأكيد وتلقائيا ٠ (حول تعاطف الجريدة مع فرنسا ، انظر مثلا ، الجزء الثانى ، ٥٦ ــ ٥٧ ، ٢٠٩ ، وغير ذلك) ٠

هذه هى خلاصة تفسير ممكن لمواقف الجريدة ، ولكن يعيبه أنه ليس عاما ٠ وفيما يخص بعض المطالب الوطنية الجوهرية ، فانه غير قادر على تفسير عدم قبول « العروة الوثقى » لمفهومى « الأمة المصرية » و « الوطنية » ومطالب التقدم والتمدن والتعليم الحديث ٠

وقد أشرنا الى أن الجريدة تهتم اهتماما كبيرا باخراج الانجليز من

مصر ، ولكنها فى نفس الوقت تتخذ مواقف مضادة تماما للمواقف الوطنية فى غير هذه المسألة •

وربما قال تفسير « لصمتها » عن أمور هامة ، من مثل مطلب الحكم النيابى والدستور والوزارة المسئولة و « مصر للمصريين » ، ربما قال تفسير مفترض ان هذا الصمت لا يعنى الرفض ، وليس من الضرورى ، فى العمل السياسى ، ان تعلن كل مطالبك فى وقت واحد • ولكن يعارض هذا التفسير أن الجريدة لا تكتفى بالصمت وبالسكوت عن ذكر هـذه المطالب أو عن تأييدها ، بل هى تعارض معارضة قوية أو صريحة أحيانا أمورا أخرى ترتبط بتلك المطالب ارتباطا وثيقا ، أو هى مؤسسة لها من بعض الجوانب ، ومن ذلك مطلب الاعتراف بالأمة المصرية ومطلب تأكيد الوطنية المصرية ومطلب تقييد سلطة الحاكم ومطلب كون السلطة مدنية لا دينية •

والرأى عندنا أن التفسير الواحد القادر على القاء الضوء على أكبر عدد ممكن من مواقف الجريدة هو القـائل بأن « العروة الوثقى » انما تعكس ، فى المحل الأول ، مصالح الأفغانى بشخصه • وانطلاقا من هذا الأساس نفهم لم تجامل الجريدة اسماعيل والسلطان بل وتوفيق نفسه أحيانا ، وكذلك تفعل مع رياض باشا صاحب الأيدى البيضاء المستمرة المتفضلة على جمال الدين ، ومع شاه ايران ، ولم ترفض مفاهيم الجنسية والوطنية أساسا للحكم وللمجتمع السياسى ، ولم تقول بالدين أساسا للحكم ، وبنظرية الحكم الالهى لصالح الجامع بين شروط الخلافة والملك ، ولم هى لا ترفض الاستبداد « الشرعى » ، ولم تترفق بروسيا ، وتغازل ألمانيا ، ولا تتعرض لفرنسا ، وما الجريدة الا ورقة للعب السياسى فى وجه انجلترا ، ولكن من أجل دفعها الى « التعامل » مع الأفغانى ، وكأنه قوة يحسب لها حساب •

ومن جهة أخرى ، فقد لاحظنا ، فى أماكنها ، بعض تناقضات فى مواقف الجريدة ، بازاء مسائل معينة ، فهى ضد الجنسية بوجه عام ، ولكنها تبدو للحظات وكأنها تأخذها فى الاعتبار ، وهى تنطلق من منطلق الاسلام ، ولكنها تتحدث عن الشرق عامة أحيانا ، وهى تعارض التعليم الحديث فى العادة ، ومع ذلك نجدها للمحة تؤيد انتشاره ، وهى تنظر فى المعتاد الى مصر كمجرد أرض ، ولكنها تستخدم للحظات فى صددها اصطلاح « الأمة » • فكيف نفسر هـذه التناقضات ؟ هـل بالاشارة الى تناقضات الأفغانى المعتادة ، وهى فى رأينا أمر معتاد من مثله ، وسبق لنا أن اثبتنا حالات علية فى غير هذه الدراسة ، أم بالاشارة الى مواطن فى الجريدة يظهر فيها أحيانا ما قد يكون راجعا الى محمد عبده بشخصه ،

فيبدو على غير اتساق مع خط الأفغانى العام ؟ وربما كان الأسلم هو السير فى الاتجاهين معا ، خاصة وأننا على أرض تخمينات لا أكثر •

ان الأفغانى ، فى رأينا ، هو رجل نظر أحيانا ورجل عمل دائما ، والمنظر فيه يعمل لخدمة الرجل السياسى الذى يكون صلب شخصيته ، وحين تتقلب مصالح السياسى تتغير آراؤه النظـرية ، وقد تتناقض بعضها مع البعض ، وهو أمر نرى له تطبيقات عند الكثيرين من أمثـاله • ان جمال الدين الأفغانى هو المغـامر الجسور ، انه الثائر الدائم لحسـابه الخاص ، وهو الباحث دوما عن قضية قادرة على رفعه الى سدة الحكم ، فى أى بلد من بلاد الاسلام ، أو فى دفعه ، على الأقل ، الى الصفوف الأولى فى الحياة العامة فى أى بلد كان ، ولو كان بلاد الروسيا الثلجية ، ويا حبذا لو كان ذلك البلد هو أرض مصر ، وهى ما هى •

ان لهذه الدراسة أهدافا استكشافية ، نرجو أن تكون قد تحققت باثبـات مواقف « العروة الوثقى » من المطالب الوطنيـة المصرية ، التى حاولنا ، فى محاولة تمهيدية ، تجميعها بشكل أريد له أن يكون شاملا ومنظما معا • وربما كانت النتائج ، المدعمة بالأدلة النصية ، صـدمة للكثيرين ، ولكن هذه هى الوقائع أمام من تعجبه وأمام من لا تروق له على حد سواء • ولهذه الدراسة أهداف منهجية عامة كذلك ، من أهمها التأكيد ، أولا ، على ضرورة الرجوع الدقيق المستوثق للنصوص وللوثائق بأنواعها واستقرائها استقراء موضوعيا ، وذلك فى كل ما يخص تاريخ الفـكر المصرى الحديث ، والتأكيد ، ثانيـا ، على نزع أوهام التقريرات « الايديولوجية » المزيفة التى غلفت كثيرا من المواقف ومن الشخصيات على السواء ، وذلك عند الباحثين وعند المتناولين للانتاج الفكرى الحديث على وجه عـام • ونأمل أن تثير هذه الدراسة دراسات كثيرة من باحثين عديدين ، اما للسير على منوالها ، أو لاعادة النظر فى بعض ما انتهت اليه أو فى أمثاله وما يتصل به •

الهوامش :

---

(١) بدأنا بالفعل دراسة عن « الأفغانى فى مصر » عام ١٩٨١ م ، وتم تحرير القسم الاول منها ، ولكن عاقنا عن الاستمرار فيها أحداث سبتمبر من ذلك العام وما ترتب عليها ، ونرجو العودة اليها بعد أن مضينا فيها شوطا طويلا • ويمكن حاليا الرجوع الى المراجع العربية التقليدية ، وهى مليئة بالأساطير ، والى تلك المستجدة وقليل منها

ذو قيمة علمية ، والى المراجع الأجنبية ، وسنشير الى بعض من اهمها فى هامش (٣) مما يلى • ويجد القارىء موقفنا العام من جمال الدين الافغانى فى الفصل المخصص له فى كتابنا : « العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة » ، سلسلة عالم المعرفة الكويت ، ١٩٨٠ •

(٢) انظر كلام عبد الله النديم ، فى : محمد احمد خلف الله ، « عبد الله النديم ومذكراته السياسية » ، القاهرة ، ١٩٥٦ م ، ص ٥٢ • وراجع كذلك كتابنا المشار إليه •

(٣) سيكون من المفيد اتخاذ مؤلفات الاستاذة « كيدى » كنقطة انطلاق بصفة عامة : •

Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jaamal Al-din Al-Afghani", Berkeley, 1968.

——————, Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani". A Political Biography, Berkeley, 1968.

(٤) نستخدم هذا التعبير المشهور ، الذى يأتى من أصحاب الأمر ذواتهم ، لنعنى به مجموعة المطالب التى اجمعت عليها ، على نحو او آخر ، القوى السياسية والفكرية المصرية ، وذلك فى مقابل قوى الخديو والفئات الحاكمة التركية والمستتركة والدولة العثمانية والقوى الأوربية بأنواعها •

(٥) انظر حول هذا مقالا متعاطفا مع اسماعيل ، مع شىء من مظهر الموضوعية فى عدد ٢٥ سبتمبر ١٨٨٤م من « العروة الوثقى » (وسوف نعتمد على طبعة بيروت ، ١٩٠٨م ، جزئين فى مجلد واحد) ، الجزء الثانى ، ص ١٨٣ـ٤ • وراجع أيضا ، الأول ، ص ٢٠١ • وستشير الهوامش اختصارا الى « الأول » و « الثانى » للدلالة على هذين الجزئين ، ثم يذكر رقم الصفحة مباشرة •

(٥ مكرر) الأول ، ١٦١ •

(٦) الأول ، ٧ •

(٧) الأول ، ١ •

(٨) الأول ، ٤ • لاحظ ان اهتمام الأفغانى يذهب أولا الى « السادة » ، من ملوك وأمراء وأعزاء وأجلاء وأغنياء ، ثم يذكر من بعد ذلك « كل الطبقات » ، ليقفل دائرة تعبيره من حيث الانشاء البيانى لا اكثر • وحول الشرقيين والمسلمين ، راجع كذلك ، الأول ، ١٩٥ ، وهامش (١٢) فيما يلى •

(٨ مكرر) الأول ، ٧ ـ ٨ •

(٩) الأول ، ٩ •

(١٠) الأول ، ٨ •

(١١) الأول ، ٤ •

(١٢) الأول ، ٧ـ٨ •

(١٢ مكرر) راجع ، الأول ، ٤ـ٨ •

(١٣) الأول ، ٣٣ • مع ذلك ، سوف تستمر الاشارات الى الشرقيين كمجموعة عامة ، كما فى : الأول ، ٦٠ ، ١٠٨ ، ١١٣ ، الثانى ، ١٠ ، ١٩٧ ، على سبيل الامثلة ، وقارن عن « الشرق » و « الشرقى » الأول ، ٤٤ ، الثانى ، ٧٣ •

(١٤) الأول ، ٢ ٠

(١٥) لكل ما سبق حول النديم ، عبد الله الحديدى ، « عبد الله النديم » القاهرة ، د٠ت (١٩٦٢ م) ، ص ١٠٤ ٠

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٢٧ ٠

(١٦ مكرر) رفاعة رافع الطهطاوى ، « مناهج الألباب المصرية الى مباهج الآداب العصرية » ، القاهرة ، ١٨٦٩ ، ص ١٦ ــ ١٧ ٠

(١٧) راجع دراستنا ، « الأمة والوطن والمواطن عند رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسي » ، « عالم الفكر » ، الكويت ، ص ٢٤٦ـ٢٤٩ ٠

(١٨) « الوقائع المصرية » ، عدد ١٣ ديسمبر ١٨٨١ ، وعدد ٢٥ ديسمبر من نفس العام ٠

(١٩) عبد الرحمن الرافعي ، « الثورة العرابية » ، القاهرة ، ط ١٩٦٦ ، ص ١٦٢ـ ١٦٦ ، وبلنت ، « التاريخ المصرى لاحتلال انجلترا مصر » الترجمة العربية ، ص ٤٤٨ ــ ٤٥٠ ٠

(٢٠) الأول ، ٢٢٣ ، ١٢ ٠

(٢١) الثانى ، ١٤٧ ، الأول ، ٢١٣ ٠

(٢٢) الأول ، ١٥٣ ، الثانى ، ٢ ٠

(٢٣) الأول ، ٥٦ ٠

(٢٤) الثانى ، ١٦٠ ، الأول ، ٦٠ ٠

(٢٥) الأول ، ٥٧ ، وراجع ذكر « هيكل آمون » و « تاج الفراعنة » و « كرسي ميناس الأول ورمسيس الاكبر » ، فى الجزء الثانى ، ٥٤ـ٥٥ ، ويقصد بالملك الأول مينا موحد القطرين ، وبالثانى رمسيس الثانى ٠

(٢٦) الأول ، ٥٧ ٠

(٢٦ مكرر) الأول ، ٥٠

(٢٧) مثلا ، الأول ، ٥٩ ، ١٢ ، ٨٠ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، والثانى ٧١ ، ٨٨ ٠

(٢٨) الثاني ، ٦٣ ٠

(٢٩) الأول ، ٥٦ ٠

(٣٠) الأول ، ٨٥ ٠

(٣١) الأول ، ٩٦ ٠

(٣٢) الأول ، ١٥٦ ٠

(٣٣) الأول ، ١٨٨ ٠

(٣٤) الأول ، ٨٦ ٠

(٣٥) الأول ، ١٨٨ـ١٨٩ ٠

(٣٦) الأول ، ١٣٢ ٠

(٣٧) نفس المصدر ٠

(٣٨) عبد الرحمن الرافعى ، « الثورة العرابية » ، ص ٩٦٢ ٠

(٣٩) الأول ، ٦ ٠

(٤٠) الثانى ، ١٠٩ ٠
(٤١) الثانى ، ٩ ٠
(٤٢) الأول ، ٥٧ ٠
(٤٣) الثانى ، ٧٢ ٠
(٤٤) الثانى ، ٩٧ ٠
(٤٥) راجع تفصيلات كثيرة تحتاج الى اعادة ترتيب فى صفحات من مثل ، الأول ، ٣ ـ ٤ ، ١٣٨ ـ ١٥١ ، الثانى ، ١٣٤ ـ ١٢٩ ٠ وتستخدم الجريدة اصطلاحى الأمة والملة بكثرة ، كما يرد اصطلاح « الشعب » أحيانا (مثلا ، الأول ، ٣٥ ، الثانى ، ٦ ، ١٢٩) ٠
(٤٦) الأول ، ٣٥ ٠
(٤٧) الأول ، ٣٦ ٠
(٤٨) الأول ، ٧٣ ٠
(٤٩) الثانى ، ١٢٨ ٠
(٥٠) الأول ، ٢٢٠ ٠
(٥١) الثانى ، ١٩٧ ٠
(٥٢) الأول ، ٣٤ ٠
(٥٣) راجع كتابنا « العدالة والحرية ٠٠٠ » ، ص ٢٣٢ـ٤ ، ٢٤٦ ـ ٥٣ ، ٢٧٤ـ ٢٧٦ ٠
(٥٤) الثانى ، ١٢٤ ، ومن المعروف أن جمال الدين تظاهر بأنه افغانى سنى ، بينما تدل كل الدلائل القوية على أنه ايرانى شيعى ٠ ولاحظ أنه يجعل أفغانستان ، بل قل الأفغان ، مجرد تابع للأصل الفارسى ٠
(٥٥) الثانى ، ١١٠ ٠
(٥٦) الأول ، ٣٥ ٠
(٥٧) الأول ، ١٤٧ ، ٢١٨ ٠
(٥٨) الأول ، ١٢٠ ٠
(٥٩) الأول ، ٣ : « الأمم » ترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب » ، وراجع حول الفرس والأفغان ، الثانى ، ١٢٤ ـ ١٢٩ ، وحول تقدير ايجابى للجنس كأساس للتجمع راجع قول الجريدة : « ان كلا الجامعتين ، الجنسية على النحو السابق والدينية ، ومبدآن للحمية على الملك ومنشان للغيرة عليه » ، الثانى ، ٤٢ ٠
(٦٠) الثانى ، ٢٠٢ (« ان سكنة مصر كانوا على أيام عرابى على قسمين ٠٠٠ ») ٠
(٦١) الأول ، ١١١ ٠
(٦٢) الأول ، ٢٤ (وفيها أيضا الأراضى المصرية) ٠
(٦٣) الأول ، ٣٣ ٠
(٦٤) قارن ، الثانى ، ١٠٧ ٠ ويلاحظ فى نفس هذا الاطار أن « العروة الوثقى » تبدو وكأنها تقدم « قبائل العرب فى مصر » على الفلاحيين ، من حيث الحمية الحربية والقدرة على الدفاع عن « الحريم والمال والشرف » ، وهى على كل حال تميز وتفرق بوضوح

بين العرب والفلاحين (الثانى ، ١٣٤) ، وكأنها قد نسيت حربها السابقة ضد الجنسية والعنصرية •

(٦٥) الثانى ، ١١٦ •

(٦٦) الثانى ، ٢٢٢ـ٢٢٣ •

(٦٧) راجع عدد ١٤ أغسطس ١٨٨٤م ، الثانى ، ١١٣ـ١١٧ ، وراجع فى نفس العدد تعبير « الشعب المصرى الحقيقى » فى كلام بعض الساسة الانجليز الى الشيخ محمد عبده ، واشارتهم الى كون الشيخ « عريقا فى المصرية » ، الثانى ، ١٢٩ •

(٦٨) الأول ، ٦٧ ، الثانى ، ٢٢٣ •

(٦٩) الثانى ، ٢٢١ ، ١٠٨ •

(٧٠) الثانى ، ٢٢٤ •

(٧١) الثانى ، ٢٢١ •

(٧٢) الأول ، ٣٧ •

(٧٢ مكرر) الثانى ، ٧٠ ، وكذلك ، الأول ، ٢١ : « لا يجد وطنى فى البلاد من المهن الا ••• » ، والمقصود هو الشخص المحلى ، أو ما سيقال عنه من بعد « البلدى » •

(٧٢ مثلث) الأول ، ٢١ ، وفى نفس الصفحة : « العساكر الوطنية » •

(٧٣) الثانى ، ١٠٨ ، وقارن ص ١٠٥ •

(٧٤) الأول ، ٦٩ •

(٧٥) الأول ، ١٨ •

(٧٦) الأول ، ٦٩ • وراجع ظهور لفظ « المواطنون » فى الأول ، ٢٢٣ •

(٧٧) انظر كتابنا ، « العدالة والحرية ••• » ، ص ٢٢٢ـ٢٢٥ •

(٧٨) راجع قوله النصى : « الذين انبتتهم أرض مصر » ، الأول ، ٢٢٣ •

(٧٨ مكرر) انظر « تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده » ، بتصنيف الشيخ محمد رشيد رضا ، الجزء الأول ، ص ٤٦ـ٤٧ •

(٧٩) بتاريخ ٦ مارس ١٨٨١ و ٢١ مارس ١٨٨١ م •

(٨٠) عدد « الوقائع المصرية » بتاريخ ٢١ مارس ١٨٨١ م •

(٨١) رأينا من قبل أن البيان الوطنى ، المنشور فى « التيمس » فى الأول من يناير ١٨٨٢م ، يستخدم تعبير « الحكم النيابى » •

(٨٢) الأول ، ٨ •

(٨٣) الأول ، ٣٦ـ٣٧ •

(٨٤) الأول ، ٣٧ •

(٨٥) الأول ، ٣٩ •

(٨٦) الأول ، ٣٨ •

(٨٧) الثانى ، ١٦٤ •

(٨٨) الثانى ، ١١٠ـ١١١ ، وراجع ص ١٦٥ـ١٦٦ من نفس الجزء •

(٨٩) الأول ، ٣٨ •

(٩٠) الأول ، ٧٣ ٠

(٩١) الأول ، ٣٨ ٠

(٩٢) نفسه ٠

(٩٣) الأول ، ٣٨ـ٣٩ ٠

(٩٤) نفس المصدر ٠ وقارن فى نفس المعانى ، الثانى ، ١١١ ، وراجع أيضا حديث الجريدة عن أصول الدين الاسلامى ، التى منها « وضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئيها ، وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات واقامة الحدود » ، الأول ، ٣٥ـ٣٦ ، مع ملاحظة أن المقصود من كلمة « المشروعات » هو جمع « المشروع » ، أى المتفق مع الشرع ٠

(٩٥) الأول ، ٣٦ ٠

(٩٦) الثانى ، ١١٠ ، وقارن ص ١٠٥ من نفس الجزء ٠

(٩٧) الثانى ، ١٠٨ ٠

(٩٨) الاغلب ، فيما نظن ، أن هذه السطور تعبر عن فكر الشيخ محمد عبده ٠

(٩٩) راجع بوجه عام حديث الجزء الثانى ، ١١٢ عن « الحاكم الأبله الغاشم » ، والصفحات الواردة « تنبيه » ، الثانى ، ١٠٩ـ١١٠ ، ومقالا بعنوان « توفيق باشا » صراحة ، الثانى ، ١١٢ ، وقارن فى نفس عدد ١٤ أغسطس ١٨٨٤ م ، الثانى ، ١١٨ ـ ١١٩ ، وراجع ذكر توفيق ، الثانى ، ٢٠٢ ٠

(١٠٠) لا تأتى هذه الاشارات فى العادة الا فى اطار « تنبيه » الدولة العثمانية الى مصلحتها فى خروج الانجليز من مصر (قارن مثلا ، الثانى ، ١٠٨ ـ ١٠٩) ٠

(١٠٠ مكرر) راجع ، الأول ، ٢١٣ ، وقارن ، الثانى ، ٦٣ ٠

(١٠١) الثانى ، ١٧٤ ٠

(١٠٢) الأول ، ٣٦ ٠

(١٠٣) الأول ٣٥ ٠

(١٠٤) الثانى ، ١٦٤ ٠

(١٠٥) الأول ، ٦٦ ٠

(١٠٥ مكرر) راجع هامش (١٠٠ مكرر) فيما سبق ٠

(١٠٦) الثانى ، ١٦٦ ٠

(١٠٧) الثانى ، ١١٠ ٠

(١٠٨) قارن مثلا « صاحب الملك » ، الثانى ، ٤٣ ٠

(١٠٩) الثانى ، ١٦٧ ، وراجع الأول ، ٢٢٣ ٠

(١١٠) الثانى ، ١١٠ ٠

(١١١) الأول ، ١٢٧ ٠

(١١٢) الثانى ، ١١١ ٠

(١١٣) الثانى ، ٢١ ٠

(١١٤) الأول ، ٣٢ ٠

(١١٥) راجع كلمات النواب المصريين فى مجلس شورى النواب ، فى عبد الرحمن الرافعى ، « الثورة العرابية » ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، وراجع فيه أيضا بشأن « الأمة » و « الحقوق » ، صفحات : ٦٦ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٥٠ ، ١٩٢ ، وخاصة ص ١٦٣ ٠

(١١٦) المصدر السابق ، ص ١٣٤ ٠

(١١٧) نفسه ، ص ١٣٧ ٠

(١١٨) نفسه ، ص ١٤٢ ٠

(١١٩) نفسه ، ٢٠٤ ٠

(١٢٠) نفسه ، ٢٠٦ ٠

(١٢١) الأول ، ٤ ٠

(١٢٢) نفسه ٠

(١٢٣) الأول ، ١٥٥ ٠

(١٢٤) الأول ، ١٣٣ ٠

(١٢٥) الأول ، ١١١ ٠

(١٢٦) الثانى ، ٨٠ ٠

(١٢٧) الثانى ، ٢٠٢-٢٠٣ ٠

(١٢٨) الأول ، ٦٩ ٠

(١٢٩) راجع كتابنا « العدالة والحرية ٠٠٠ » ، ص ٢٤٧-٢٥٢ ٠

(١٣٠) الثانى ، ١٦٤ ٠

(١٣١) الثانى ، ١٦٦ ، وراجع فيه أيضا ١٨٠ ٠

(١٣٢) الأول ، ١٧٤ - ١٧٨ ٠

(١٣٢ مكرر) الأول ، ١٧٦ ، وراجع ، الثانى ، ٧١ : « تلقى بزمام الحكومة فيها الى ذوى العزم من المصريين » ٠

(١٣٣) الأول ، ١٣٠ ٠

(١٣٤) الأول ، ٦٩ ٠

(١٣٥) الأول ، ٣٨ ٠

(١٣٦) الأول ، ٤ - ٥ ٠

(١٣٧) الأول ، ٣٥ ٠

(١٣٨) الأول ، ٢٢٢ ٠

(١٣٩) حول المواقف السابقة للأفغانى ، راجع كتابنا المذكور ص ٢٤٧ وما بعدها ٠

(١٤٠) وهى المذكورة فى البيان الوطنى ، راجع الرافعى ، « الثورة العرابية » ، ص ١٦٣ ٠

(١٤١) المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، وبلنت ، « التاريخ السرى ٠٠٠ » ، ص ٤٥٠ -

(١٤٢) راجع مثلا ، الأول ، ٣٥ - ٣٩ ٧٢ - ٧٣ ٠٠٠ وغيرها كثير ٠

(١٤٣) الرافعى ، « الثورة العرابية » ، ص ١٦٤ ٠

(١٤٣ مكرر) الاول ، ٢١ ٠

(١٤٤) نفس الصفحة ٠

(١٤٥) الأول ، ٧٨ ٠

(١٤٦) الاول ، ١٠١ ٠

(١٤٧) راجع مقال عدد ٣/٤/٨٤ ، الاول ، ١٠٠ ـ ١٠٢ ٠

(١٤٨) راجع خاصة : محمد أحمد خلف الله ، « عبد الله النديم ومذكراته السياسية » ، القاهرة ، ١٩٥٦ ٠

(١٤٩) راجع ، الثانى ، ١١٢ ٠

(١٥٠) الاول ، ١٩ ٠

(١٥١) الثانى ، ٨٠ ٠

(١٥٢) الرافعى ، « الثورة العرابية » ، ص ١٦٥ ٠

(١٥٣) نفسه ، ص ١٦٤ ٠

(١٥٤) الأول ، ٣٨ ٠

(١٥٥) الأول ، ١٨ ٠

(١٥٦) الثانى ، ١١٦ ٠

(١٥٧) الأول ، ٦٨ ٠

(١٥٨) الأول ، ٦٧ ٠

(١٥٩) نفس الصفحة ٠

(١٦٠) الأول ، ٧٢ـ٧٣ ٠

(١٦١) الثانى ، ١٢٩ ٠

(١٦٢) الثانى ، ١١٣ ٠

(١٦٣) انظر ترجمة أستاذنا الدكتور عثمان أمين للمقال فى كتابه العظيم « رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده » ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٢٤٢ـ٢٤٣ ٠

(١٦٤) قارن تصريحات محمد عبده هذه مع مقال « العروة الوثقى » الذى كثيراً ما أرجعنا اليه ، فى عدد ٢٧ مارس ١٨٨١ م ، الأول ٦١ـ٧٤ ، وخاصة ص ٦٥ـ٧١ ٠

(٤)

فكرة « الجامعة الاسلامية »
بين الأمل الدينى والاستخدام السياسى
(١٨٧٦ ـ ١٩٠٩ م)

(كلمة ومعان ـ السلطان عبد الحميد وفكرة الجامعة الاسلامية ـ أهداف عبد الحميد وفوائد الفكرة له ـ المواقف : ما بين التأييد والتعاطف والمعارضة والتحفظ ـ تناقضات وعوائق ـ خاتمة)

كلمة ومعان :

كثيرا ما يكتشف الباحث أن الفرق بين الكلمة والفكرة ، أو بين الكلمة والكيان الذى تهدف الى التعبير عنه كبير الى درجة أن من يستخدمون الكلمة الواحدة قد لا يعبرون بها عن نفس الفكرة ، وأن نفس الفكرة أو الكيان قد يعبر عنه أشخاص مختلفون بكلمات مختلفة • وهذا حال « الجامعة الاسلامية » ، فما أشد التباين بين المفاهيم التى غطاها هذا التعبير ، ليس عند أصحاب الشأن أنفسهم وحسب بل وعند الباحثين من المؤرخين كذلك (١) ، وما أكثر الكلمات التى استخدمها المفكرون والسياسيون ليقصدوا بها شيئا ظنوا أنهم يتحدثون جميعا عنه • وقد لا يكون أعظم دلالة على حالة التخبط ، اللغوى والفكرى معا ، من أن جمال الدين الأفغانى ، وهو أحد اسمين ترتبط بهما فكرة الجامعة الاسلامية أعظم ارتباط (والآخر هو السلطان عبد الحميد) ، لا يكاد يستخدم هذا الاصطلاح ، ومن أن أحمد لطفى السيد ، وهو أكبر من عارضوا الفكرة صراحة ، يصل به الأمر الى حد انكار أنها شىء قائم ، أى الى حد انكار أن هناك شيئا وراء الكلمة • ولا يقتصر الأمر على حال التعبير فى اطار اللغة

العربية ، بل نجد نفس اللاتطابق عندما نحاول أن نقرب بين تعبير Panislamisme وبين « الجامعة الاسلامية » : فهل يدل التعبيران على نفس الشيء ؟ وهل ما يقصده الغربيون بـ Panislamisme هو ما كان يتحدث عنه المتكلمون بالعربية تحت اسم « الجامعة الاسلامية » حين يحدث ويستخدمون هذا التعبير ؟ ان المرء ليحس أحيانا أننا بازاء « حوار صم » أو بازاء منولوجات فردية • ورغم ذلك فلا شك أن هناك « شيئا » ما وراء كل التعبيرات بالعربية أو بغيرها • ولنبدأ من الكلمات •

لا زلنا بحاجة الى دراسة لغوية تبين تاريخ ظهور تعبير « الجامعة الاسلامية » ، ولكن يبدو لنا أنه لم يظهر على شكله هذا قبل منتصف الثمانينات من القرن التاسع عشر الميلادى على الأقل ان لم يكن بعد ذلك ، وتكفى الاشارة هنا الى أن جريدة « العروة الوثقى » (مارس ـ أكتوبر سنة ١٨٨٤ م) ، وهى ما هى فى اثارة الشعور بالرابطة الدينية بين المسلمين ، لا تستخدم ذلك التعبير على الاطلاق ، وان كانت تكرر استخدام كلمة « الجامعة » مقرونة بصفات أو اضافات أخرى ، مثل « جامعة الاعتقاد » و «جامعة الدين» ، وتقول ان هناك « جامعتين : الجنسية•••والدينية » ، ولكن الأغلب عليها استعمال تعبيرات أخرى مثل « الكلمة الجامعة » ، « جمع الكلمة »، « الوحدة الجامعة » ، « الوحدة الاسلامية » ، « العصبية »، « رابطة الدين الاسلامى » ، وغيرها •

ونلاحظ أيضا أن الشيخ محمد عبده نفسه لا يستخدم هو الآخر ذلك التعبير فى عام ١٩٠٠ أثناء رده على هانوتو (٢) • وفى نفس الوقت نجد عددا كبيرا من التعبيرات التى تغطى الى حد أو آخر نفس ميدان « الجامعة الاسلامية » ، والتى ظهرت واستخدمت فى الفترة التى نتناولها (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) ، ومنها : الرابطة ، الترابط ، التضامن ، الاخاء ، الأخوة ، العصبية ، الوحدة ، الاتحاد ، الجاذبية ، الى غير ذلك ، وكلها بطبيعة الحال تضاف اليها صفة « الاسلامية » • ويبدو أن خير دليل لفهم طبيعة المقصود التقريبى من « الجامعة الاسلامية » فى تلك الفترة ، بل وما بعدها ، هو أن نمسك بكلمة «الجامعة» ، ذاتها ، وسنجد أنها تشير الى « جامع » و « مجموع » و « مجمع عليه » : أما الجامع فهو الاسلام ، وأما المجموع فهو كل المسلمين ، وأما المجمع عليه فهو ، فى حده الأدنى ، الشعور بالرابطة الواحدة أو بوحدة الرابطة ، التى هى الاسلام • ولكن هذا الشعور المشترك قد يؤدى الى الشعور بالتضامن ، الوجدانى أو العامل، وقد يؤدى فى مرحلة أعلى الى الشعور بالحاجة الى الوحدة بل الى الاتحاد لتكوين عصبية قوية قادرة،وتحت هذا كله يسرى شعور بالاخاء بل بالأخوة، لأن « المؤمن أخو المؤمن » كما يقول الحديث النبوى • والحق أن الترابط الاسلامى هو جزء جوهرى من «النفسية الاسلامية» منذ بدء تكونها ، وقد

تكرس في تنظيمين هامين من التنظيمات الاسلامية ألا وهما الصلاة باتجاه قبلة واحدة والحج ، أملا أو فعلا ، الى بقعة واحدة • وهكذا فان الترابط الاسلامي هو ميل دائم ونداء مستمر ، قد يخفت حينا وأحيانا ، ولكنه باطن على الدوام مستعد للظهور في أي وقت ، وخاصة في وقت الحرج ، وحتى هؤلاء الذين ينكرون وجوده فعلا منظما ، يسلمون بوجوده امكانا وشعورا فرديا •

والحق أن الخلاف الحقيقي لا يدور حول وجود ترابط اسلامي أو عدم وجوده ، وانما يدور ، والى اليوم ، حول الطبيعة الحقيقية لهذا الترابط وحول مداه ونتائجه • فقد يرى البعض أنه مجرد احساس أو شعور أو عاطفة ، وقد يرى البعض الآخر أنه أكثر من ذلك : أنه فكرة ، ولكن هل هي فكرة قابلة للتحقيق ؟ وهل ستظل على مستوى الرؤية النظرية بدون أن تتجسم في تنظيم ؟ وهل سيكون هذا التجسيم علميا وحسب كما رأى الكواكبي مثلا ، أم ينبغي أن يندفع الى أبعد من ذلك ليكون سياسيا كما تراءى للبعض من رجالات الفترة التي ندرسها ، بل وليكون حربيا كما أراد الغرب في الخمسينيات من القرن العشرين ، وماليا كما يتطلع الآن رجال أذكياء يريدون تنمية أموالهم ، واقتصاديا كما تلح بعض الدول الاسلامية الفقيرة التي أرهقتها الزيادة المجحفة في أسعار الوقود وغيرها؟(٣) • وفي حالة الترجمة السياسية للترابط الاسلامي ، فهل سيأخذ شكل التفاهم والتنسيق بين الحكومات ، أم شكل الاجتماع حول أقوى الدول الاسلامية في الفترة التي ندرسها وهي الدولة العثمانية أم سيصل الى درجة الوحدة الشاملة ؟ وماذا سيكون الموقف من الوطنية والجنسية والاقليمية ؟ هل ستكون الرابطة الاسلامية فوق كل الجنسيات كما تخيل الأفغاني في « العروة الوثقى » ؟ أم ستتماشى مع الوطنية كما ألح مصطفى كامل في مصر ؟ بعبارة أخرى : هل ستكون الصفة الاسلامية غطاء يكبح النزعات الاقليمية والقومية أم ستكون خطا جديدا للدفاع وانتماء جديدا لا ينفي الانتماءات الأخرى ؟ وهل ستكون الترجمة السياسية للترابط الاسلامي سيطرة الدين على السياسة كما فهم الأفغاني ، أو سيطرة السلطة الروحية على مسار الأحداث الزمنية كما أمل السلطان عبد الحميد ؟ أم أن الترابط الاسلامي لا ينبغي أن يدوس على الفصل الحاسم بين السلطتين الذي اعتبر محمد عبده أنه جوهر الاسلام ، وأنه ليس من سلطة دينية في الاسلامي سوى سلطة الموعظة الحسنة ، وهي سلطة يتمتع بها كل المسلمين من أدناهم الى أعلاهم ؟ أخيرا وليس آخرا : فهل سيترجم هذا الترابط الاسلامي الى أفعال في ساعات الشدة ؟ وهل سيكون مصدرا يعتمد عليه في طلب العون ؟ أم أن تجارب الدولة العثمانية بالذات خلال القرن التاسع عشر الميلادي تدل على أن تلك الدولة لا تأبه بالمسلمين الآخرين الا من زاوية

(★) حررت هذه الدراسة عام ١٩٧٩ م •

مصلحتها هي ، وأنها تطالب بالمساندة ولا ترد بمثلها ، بما انتهى بالبعض الى اعتبار أن استثارة المشاعر الاسلامية ليس الا مجرد كلام ؟

ويظهر من اثارة المشكلات السابقة ، وهي خطيرة كما نرى ، أن موضوع الجامعة الاسلامية يتصل بمسائل على درجة من الأهمية كبيرة ، ومنها : طبيعة الصلة بين الدين والسياسة ، ومفهوم الأمة الاسلامية ، وفكرة الخلافة ، وتصور السلطان ـ الخليفة ، والعلاقة بين الدين والوطنية والقومية ، بل وسنرى أيضا أنه يتصل بموضوع هو المركز في رأينا في حركة العالم الاسلامي الحديث : ألا وهو الموقف من الحضارة الغربية . والواقع أن سبب الظهور المباشر لفكرة الجامعة الاسلامية انما هو العدوان المتصل النشط المتسع من جانب الغرب على بلاد العالم الاسلامي من هنده الى افريقيه الى عثمانيه وتتاره ، فظهر مطلب الحاجة الى ما يعيد الثقة الى المسلمين في دفاعهم عن أنفسهم وما يشكل بؤرة واضحة للوعي ، وكانت الاجابة في كلتا الحالتين عند الكثيرين هي الاسلام ، بؤرة للوعي ومصدرا للثقة وأملا في العون في وقت واحد .

ويظهر من هذا على الفور أن فكرة « الجامعة الاسلامية » ذات طابع ديني وسياسي معا ، أو قل على الأقل انها ذات طابع ديني وحضاري وسياسي معا ، وسيكون رفض الرافضين لها ، صراحة أو تلميحا ، موجها في الواقع الى القسم السياسي منها ، ولكن الذى كان يمكن أن يبدو أمام الأذهان ، وأذهان العامة قبل غيرهم ، وهم في النهاية أهم من غيرهم بمعنى ما ، أن الاسلام لا ينفصل عن القوة السياسية ، كيف لا ولم ينتصر الرسول محمد الا بمجتمع المدينة الجديد ؟ وكيف لا وكل الشعوب التى ستجد نفسها أمام خيار الجامعة الاسلامية قد دخلها الاسلام دينا ودولة معا ؟ كيف لا وفكرة الجهاد ، وهي حربية وسياسية ودينية ، هي من جوهر الاسلام ؟ أفلا تعني اعلاء كلمة الله ؟ أو لم يأمر القرآن بألا يتخذ المسلمون من غيرهم أولياء ؟ وها هو الغرب ، انجليزيا على الأخص ، يريد لنفسه حق الولاية على أمم كثيرة من المسلمين ، وها هو كله من روسيا الى انجلترا يريد الولاية على نحو أو آخر على مقدرات أكبر دولة اسلامية ، وهي الدولة العثمانية ؟ وقد استغل السلطان عبد الحميد وأعوانه هذه الاعتبارات ، وهي كامنة على شكل أو آخر في وعي كل مسلم ، ولكن استغلها أيضا السياسيون الغربيون في حربهم المستمرة ضد كل مصدر للقوة عند الشعوب الاسلامية ، فما أن لاحت فكرة الجامعة الاسلامية حتى فسروها على أنها تعني « الجهاد المقدس » ضد الغرب المسيحي ، واتهموها « بالتعصب » ، تلك الألعوبة الفكرية التى ازدهرت على الأخص منذ جرح الغرب باستيلاء العثمانيين على القسطنطينية ورسوخ أقدامهم في القرن

السادس عشر الميلادى فى أجزاء كبيرة من جنوب شرق أوربا ، ويقصدون بها فى الواقع الدفاع الاسلامى عن الذات ٠

وهناك سبب آخر للعب السلطان والقوى الأوربية معا على وتر الطابع الدينى ــ السياسى لفكرة الجامعة الاسلامية ، لأن الغرب كان يريد باستمرار الانقاص من قدرات السلطان العثمانى ، فما بالك اذا وجد أن السلطان يحاول الخروج من ممتلكاته ليمد بظله على كل أرض يعيش عليها مسلم ويقوم فيها مسجد ؟ وقد كان هذا هدف عبد الحميد بالفعل ، بل هو هدفه الحقيقى ، وتستطيع أن تقول كذلك انه هدفه الوحيد : أن يلوح بورقة الرابطة الاسلامية التى كانت ستلتف حوله ، فيما أمل ، من الهند ، بل من اليابان والصين ، الى تونس وما وراءها ٠ ولهذا فان المكمل ، بل الأساس ، الضرورى لفكرة الجامعة الاسلامية من وجهة نظر عبد الحميد هى فكرة الخلافة ، وكان أمله تمكين فكرة السلطان ــ الخليفة فى قلوب المسلمين ، وبالتالى التلويح بها فى وجه القوى الأوربية وانجلترا على الخصوص ٠ وقد كان متضمنا فى فكرة الجامعة الاسلامية أنها تجميع للمسلمين وبحث فى الوقت ذاته عن رأس لهم ، أو قل عن حام يحميهم ، خاصة وأن الخليفة هو بطبيعة التصور حام للدين ، وهكذا يتقدم السلطان عبد الحميد ليكون رأس العالم الاسلامى وحاميا للمسلمين أينما كانوا ٠ ولهذا ما له من آثار نفسية وسياسية (ودبلوماسية) لا تنكر ٠

ولكن فكرة « الجامعة الاسلامية » لم يقصد بها أن تكون استجابة للحاجة الى الدفاع السياسى عن النفس وحسب ، بل هى أيضا فى صميمها ، والى درجة أعلى ، مشروع للدفاع عن النفس حضاريا ٠ ذلك أن كل من أيد الجامعة الاسلامية كان يؤيد رفض المدنية الغربية بنفس الدرجة التى يؤيد بها الجامعة الاسلامية الى حد مقابل ٠ وسوف يظل رفض الغرب ظاهرة أساسية من ظواهر العالم الاسلامى ابتداء من أول صدام حقيقى بين عالم الاسلام وعالم الحضارة الأوربية فى سنة ١٧٩٨ ميلادية الى اليوم وحتى وقت طويل ، الى أن يوضع حد للنزعات العدوانية للحضارة الغربية على كل امتدادها من الأورال الى المحيط الهادى ٠ ونلاحظ هنا أن موضوع الرفض عند الرافضين انما هو القيم الثقافية للحضارة الغربية ونزعته المسيطرة ، وليس ديانته المسيحية ، كما أنه فى كل مرة يأخذ فيها المسلمون عن الغرب أشياء فانهم يحاولون جاهدين ردها الى أصول اسلامية ، سواء نجحوا فى ذلك أو فشلوا ، وعن حق كان ذلك أم لا ، وكفانا مثلا فكرة الديمقراطية الغربية ومقابلتها الشورى الاسلامية ٠

ولكن « الجامعة الاسلامية » لم تكن فكرة دفاعية وحسب ، انما كان جانبها الدفاعى ذاته نتيجة لشحنتها الايجابية المتمثلة فى « ضم » كل

المسلمين معا • ولم يكن صعبا على أصحاب الفكرة أن يستثيروا الشعور بالترابط والتضامن بل وبالوحدة ، لأن الديانة الاسلامية وفرت درجة عالية من « الشعور بالانتماء » الاسلامى من خلال تصوراته وتنظيمات رئيسية لها (مثلا فكرة الأمة وفكرة الاخوة وفكرة المساواة وتنظيم الصلاة والحج) ، وكان التاريخ العلمى والاجتماعى للحضارة الاسلامية تطبيقا دائما ومستمرا لذلك الشعور ، فلا عجب أن نجد جمال الدين الأفغانى يقول ان المسلم فى وطنه حيثما كان فى بلاد المسلمين ، وسيضع الكواكبى فى جمعيته أعضاء من كل الأقطار الاسلامية •

ولم يتعب أنصار الفكرة أنفسهم فى البحث عن تشخيصات قائمة للرابطة الاسلامية : فهناك الرسول ، وهناك القرآن ، وهناك اللغة العربية التى تحمل حتى عند من لا يتكلم بها من الشعوب المسلمة قدرا لا ينكر من القداسة ، وهناك الحج والصلاة ، وهما يجتمعان فى هذا المركز المبجل : مكة المكرمة ، وحول بيتها الحرام على أدق تحديد • هذه هى أهم المشخصات المتفق عليها للرابطة الاسلامية ، ويقوم من ورائها جميعا المصدر الالهى الذى هو الحق والحقيقة والأول والآخر •

ولكن ظهرت الخلافات حول المشخصات الأخرى : فهل يدخل معها السلطان العثمانى ؟ أم أن هناك من هو أجدر منه بذلك ؟ لقد أراد عبد الحميد بتأكيده على صفة الخلافة أن يكون بشخصه مدار الجامعة الاسلامية ، وهذا هو ما فهمه الغرب ، أما الأفغانى مثلا فقد اعتبر فى مرحلة « العروة الوثقى » أن موحد المسلمين الحق ليس شخصا ، بل هو القرآن ، واذا كان هناك من يستطيع أن يدعى تشخيص الرابطة الاسلامية بين البشر فانما هم العلماء • ويتصل بهذا خلاف آخر : فيمن تبدأ الجامعة الاسلامية ، بالجامعة العلمية أم بالجامعة السياسية ؟

وحتى اذا كان لمنصب الخلافة قيمة عالية ، فسوف يظهر من يقول إن الخلافة لا ينبغى أن تكون لآل عثمان ، بل ينبغى أن تكون عربية (أى لشرفاء مكة فى النهاية) ، وسنرى من بعد أن فكرة الجامعة الاسلامية فشلت فى ايجاد شكل تنظيمى تتشخص فيه فضلا عن الاختلاف حول أحقية السلطان عبد الحميد فى أن يكون ممثلها بشخصه • وعلى أية حال فان أمل المنادين بفكرة الجامعة الاسلامية كان الوصول الى جبهة متراصة من المسلمين تظهر تضامنهم وتضمن مساعدتهم لبعضهم البعض ، انطلاقا من مبدأين هامين : قوة المسلم قوة للمسلم الآخر ، وقوة المسلمين فى وحدتهم •

بعد الاشارة الى الاختلاف حول طبيعة مفهوم « الجامعة الاسلامية » وحول مداها وحول التشخيصات التى قد تظهر فيها ، نشير الآن الى علاقات ذلك المفهوم مع عدد من المفهومات الأخرى التى تداخلت معه وتفاعلت فى الفترة التى نركز الضوء عليها • ولابد من أن نسأل أولا : ما هى طبيعة الصلة بين « الجامعة الاسلامية » و « الأمة الاسلامية » ؟ من الواضح أن للمفهوم الثانى أولوية مطلقة ، فالأمة الاسلامية قائمة سواء تحققت الجامعة الاسلامية أم لم تتحقق ، بل الجامعة الاسلامية ، فى صورتها الأعلى ، هى محاولة لاظهار الأمة الاسلامية فى شكل تنظيمى متعين ينقلها من التفكك الى الترابط • المفهوم الثانى الذى تفاعلت معه فكرة الجامعة الاسلامية هو مفهوم الخلافة ، وهنا نلاحظ أن الربط بين المفهومين لم يحدث الا من جانب السلطان العثمانى ومن يدعون لدعوتــه أو يوافقون عليها ، أما البعض الآخر فانه لا يجعل من منصب الخلافة ضرورة لتحقق الجامعة الاسلامية ، والعكس صحيح كذلك ، كما سيحدث فى مصر ١٩٢٤ ــ ١٩٢٦ م حين عرضت فكرة اعلان الملك فؤاد خليفة ، بدون أن يكون ذلك مصاحبا بالدعوة الى الجامعة الاسلامية • المفهوم الثالث الذى تداخلت معه فكرة « الجامعة الاسلامية » هو مفهوم « اليقظة الاسلامية » أو « النهضة الاسلامية » ، وهو أهم من « الجامعة الاسلامية » ومختلف عنها فى نفس الوقت : فهو أهم لأنه يشمل كافة جوانب الحضارة ومنها الجانب الدينى الاجتماعى والجانب السياسى اللذان يبرزان فى فكرة « الجامعة الاسلامية » ، ولكنه مختلف عنها لأنه ذو طابع نظرى بينما يغلب على « الجامعة الاسلامية » الطابــع العملى • وعلى أية حال ، فان « الجامعة الاسلامية » ستكون أحــد مظاهر « اليقظة الاسلامية » ، أو ستكون عند البعض أحد أدواتها • ولكن البعض الآخر سيرفض أن تكون الجامعة الاسلامية بمعناها القوى شرطا ضروريا أو جزءا جوهريا من اليقظة الاسلامية •

وقد عرضت خلال فترتنا (١٨٧٦ ــ ١٩٠٩ م) أطر أربعة للترابط والتضامن وهى : الاطار الشرقى ، الاطار الاسلامى ، الاطــار العثمانى ، ثم أخيرا جدا الاطار العربى • من الجلى أن هذه الأطر تتداخل بعضها مع بعض ، ولكن أكثرها تواجــدا هو الاطار الاســلامى متمثلا فى « الجامعة الاسلامية » لأنــه يحتــل نصيب الأسد فى « التضامن الشرقى » (وكان يتوقف عند أهم المنادين به وهو جمال الدين الأفغانى عند حــدود الهند لا يكاد يتعداها شرقا أو شمالا) (٤) ، ولأن الاطار العثمانى يشكل القسم الأكبر من الاطار الاسلامى وكان هدفه ادخال كل هذا الأخير تحت سيطرته، أخيرا فان العنصر الاسلامى ، عن طريق اللغة العربية على الأخص ، شديد الحضور فى الاطار العربى ، وقد وعى دعاة ما سيسمى بالقومية العربية الأوائل أن دعوتهم ينبغى أن تستفيد من المرجع الاسلامى بدون أن تتركه يستغرقها ، لأن منطلقهم كان لغويا وثقافيا فى المحل الأكبر •

السلطان عبد الحميد وفكرة الجامعة الاسلامية :

ليس السلطان عبد الحميد هو خالق فكرة الجامعة الاسلامية ، ولكنها ارتبطت باسمه لأنها أصبحت فى عهده سياسة رسمية للدولة العثمانية ٠ وتعود البدايات الأولى للفكرة الى ما قبل عهده حين أوحت ظروف العلاقات بين ما كان يسمى بالشرق وبين القوى الأوربية الاستعمارية بأنه لابد من الانتباه الى مصادر للقوة لمواجهة الزحف الأوربى ، فكانت الدعوة الى اتحاد الشرقيين عامة والى اتحاد المسلمين خاصة ، وهما دعوتان تختلطان على نحو عجيب عند جمال الدين الأفغانى نفسه ، كما ظهر الاحساس عاما بأن العالم الاسلامى قد وصل الى حال يرثى لها ، فلابد من ايقاظه وانهاضه ، فكانت الدعوة الى اليقظة والى النهضة ٠

واذا كانت بداية هجوم الحضارة الغربية الكبيرة على بلاد الاسلام وعلى أرض السلطان العثمانى معا هى الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١ م) ، الا أن الشعور العام بخطر الغرب لم يبدأ فى التبلور الا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، حين شهد العالم الاسلامى من الهند الى الجزائر موجة شاملة اشتركت فيها معظم القوى الكبرى الأوروبية ، وهدفها السيطرة العسكرية والاقتصادية على بلاده وأممه : فبعد اضطرابات عام ١٨٥٧ ـ ٥٨ فى الهند قام الانجليز بالغاء آخر مظاهر امبراطورية المغول المسلمة ، ووجد المسلمون الهنود أنفسهم بغير قطب يتجهون اليه ، وفى وسط آسيا احتل الروس طشقند عام ١٨٦٥ وغزوا سمرقند فى عام ١٨٦٨ وحولوا امارة بخارى الى امارة تابعة للامبراطورية الروسية ، وظهر التدخل الأوربى الاقتصادى ثم العسكرى فى مصر التى احتلتها بريطانيا عام ١٨٨٢ ، وكانت فرنسا قد سبقتها الى السيطرة على الجزائر منذ سنة ١٨٣٨ والى احتلال تونس عام ١٨٨١ ، كما أعلنت ألمانيا حمايتها عام ١٨٩١ على دار السلام فى شرق أفريقيا ٠ وقد كان لقيام الحرب الروسية التركية عام ١٨٧٧ تأثير هام ، لأنها كانت اشارة الى أن الغرب يستهدف شتى جنبات العالم الاسلامى ، ولا يتوقف حتى أمام أكبر الدول الاسلامية ، وهى الدولة العثمانية ٠ ويرجع ظهور معارضة السياسة العثمانية للقوى الأوربية بشكل واضح الى عصر السلطان عبد العزيز (١٨٦١ ـ ١٨٧٦) (٥) ٠ ونشير هنا الى أن حكم الاصلاحيين برياسة مدحت باشا ، بعد عبد العزيز ، شهد هو الآخر تدهورا جديدا لأوضاع الدولة العثمانية ، اذ أخذ الوضع فى البلقان يسوء تدريجيا الى درجة أصبحت معه روسيا على وشك التدخل العسكرى ، فاضطر الأتراك الى قبول الهدنة فى البلقان ، وصممت الدول الأوربية على فرض الاصلاحات على الحكومة التركية (٦) ٠

وقد توجت هزيمة تركيا عام ١٨٧٧ فى الحرب الروسية التركية (وهى الحرب الرابعة من نوعها فى القرن التاسع عشر الميلادى) شعور بعض الأتراك العثمانيين بأن محاولات الاصلاح والتجديد التى قامت على أساس تقليد الغرب فى تنظيماته الادارية والسياسية لم تؤد الى قوة الدولة العثمانية • فأخذ يتكون رد فعل ضد الاصلاح على الطريقة الغربية على أثر المهانة التى لحقت بالدولة فى اتفاقية سان استيفانو (١٨٧٨) ، ثم فى مؤتمر برلين ، وبعد الصعوبات المالية التى أدت الى اعلان الافلاس (٧) • وقد ساهم فى تكوين رد الفعل ذاك ، ليس فقط وفاة فؤاد باشا وعالى باشا (٨) ، وهما من كبار دعاة الاصلاحات السياسية ، بل وكذلك هزيمة فرنسا ، التى كانت أمل الاصلاحيين ونموذجهم ، أمام ألمانيا عام ١٨٧٠ •

وهكذا تكون المناخ للتحول الى الفكرة الاسلامية • وقد نبه الكاتب التركى العظيم نامق كمال (١٨٤٠ — ١٨٨٨) فى أوائل السبعينات الى خطر الغرب ، ودعا العثمانيين الى قيادة العالم الاسلامى ضده • ولكن تصوره للتجمع الاسلامى كان ثقافيا وليس سياسيا ، حيث رأى أن طريق توحيد ملة الاسلام لا يكون بالبحث عن أهداف سياسية مشتركة ، بل عن طريق الوعاظ وعلى صفحات الكتب (٩) • ورغم أن أهم الأفكار التى أكد عليها هذا الكاتب المجدد هما فكرتا : الحرية والوطن ، الا أن الوطن الذى يقصده هو اسلامى بقدر كونه عثمانيا ، وبقى طوال حياته متمسكا بالقيم الاسلامية التقليدية ، وبعقائد الاسلام ، وكثيرا ما انتقد رجال «التنظيمات» (أى الدستور والحكم على الطريقة الغربية) لفشلهم فى انقاذ التراث الاسلامى والمحافظة عليه (١٠) •

ويبدو لنا أن التحول الى الفكرة الاسلامية عند العثمانيين كان نتيجة لأنها امتازت على فكرة تقليد الغرب بأنها فى نفس الوقت الذى اقترحت فيه اعادة النظر فى التراث والتنظيمات الاسلامية من أجل مجابهة الأوضاع الجديدة التى يسببها الخطر الغربى خاصة ، فانها لم تكن تؤدى بطبيعة الحال الى نبذ القديم ، وهو ما كان سينتهى اليه طريق تقليد الغرب ، والذى كان يخشاه كل من يضع فى اعتباره الحفاظ على الذاتية العثمانية أو الذاتية الاسلامية •

وقد كانت فكرة « الخلافة » هى القوة الحقيقية وراء سياسة السلطان عبد الحميد الاسلامية ، بل هى المحور الذى كان يريد ، فيما يبدو ، أن تدور حوله « الجامعة الاسلامية » • ويعود انتباه السلاطين العثمانيين الى فكرة الخلافة الى ما قبل عبد الحميد بزمن طويل ، ويبدو أن العثمانيين وهم فى أوج قوتهم لم يبالوا بمنصب الخلافة الصورى الذى استمر على هيئة توالى الخلفاء العباسيين فى القاهرة خلال حكم المماليك ، بعد ما أحضر الظاهر بيبرس (١٢٦٠ — ١٢٧٧ م) أحد أعضاء العائلة العباسية الى

القاهرة وأعلنه خليفة ، وقد استصحب السلطان سليم الأول ، بعد غزوه لمصر عام ١٥١٧ ، الخليفة العباسى المتوكل الثالث معه الى القسطنطينية ، ولكنه أعاده بعد فترة الى القاهرة حيث توفى بها عام ١٥٤٣ م • ويقول بعض الباحثين انه لم يخلف خليفة بعده ، وان العثمانيين لم يهتموا بفكرة أن الخلافة العباسية قد انتقلت اليهم هم ، الا بعد ذلك بأكثر من مائتى عام (١١) • ذلك أن معاهدة عام ١٧٧٤ مع روسيا ذكرت أن السلطان هو « خليفة المسلمين الأعظم » ، وله نوع من السلطة الروحية على كافة المسلمين خارج حدود سلطانه السياسى (١٢) • وقد عادت السياسة العثمانية فى عهد السلطان عبد العزيز (١٨٦١ - ١٨٧٦) الى التأكيد أكثر وأكثر على الطابع الدينى للدولة العثمانية وظهرت بداية التلويح بأهميـة الوحدة الاسلامية ، وعادت الاشارة الى أن عبد العزيز ليس فقط رأس الامبراطورية العثمانيـة بل وكذلك خليفـة كل المسلمين ووريث الخلفـاء الأوائـل للاسلام (١٣) • وقد توج هذا الاتجاه ما أعلنه دستور ١٨٧٦ فى مادته الثالثة حيث يقول : « صاحب الجلالة السلطان ، باعتباره الخليفة الأعظم ، هو حامى الديانة الاسلامية » (١٤) •

ومن الواضح أن هذه المادة تضفى على السلطان العثمانى الصفـة الدينية الى جوار صفته السياسية ، وهذه الصفة الدينية ، الخلافة ، تحمل فى ضمنها كما توضح المادة ذاتها نتائج سياسية بل وحربية ، وهى أن السلطان حامى الديانة الاسلامية (١٥) ، ومن ثم فانه حامى المسلمين فى شتى أنحاء الأرض ، وكان هذا هو ما تهدف السياسة العثمانية الى اظهاره : فيه يمتد تأثير السلطان العثمانى الى ما وراء حدود دولته بكثير • وربما لم يقف الهدف عند حد اقناع القوى الأوربية بهذا ، بل ربما اتجه الى درجة لا تقل عن ذلك الى تنبيه كل المسلمين الى أن عليهم نحوه واجب التأييد بل الاتباع ، وليس فقط فى أمور الدين بل وكذلك فى أمور الدنيا • فقد انتهت تعريفات العلماء المسلمين للخلافة الى أنها « حراسة الدين وسياسة الدنيا » معا • ويجمع الخليفة كل صفات النبى بازاء المسلمين ، ما عدا صفة النبوة ذاتها : فهو امام فى الدين وحاكم سياسى وقاضى القضاة وقائد فى الحرب واليه ينتهى أمر بيت المال ، وعليه أن يدافع عن الدين فى كل بلاد المسلمين ، ويصل نفوذه الشخصى الى كل شخص ، حيث أنه لا يعتد بصلاة الجماعة يوم الجمعة الا اذا كان هو الذى يرأسها أو من ينيبه •

وتجسد كتابـات أبى الهدى الصيادى التصور العثمانى الرسمى للخلافة فى عهد السلطان عبد الحميد • ففى كتابه « داعى الرشاد » يرى الصيادى أن الخلافة ضرورة من ضرورات العقيدة ، وكأننا هنا نسترجع القولة التقليدية : « من لم يكن له امام فامامه الشيطان » ، كما نتذكر أهمية الشيخ أو الدليل عند الصوفية • وهذه الخلافة ، التى تلقاها العثمانيون

عن أبى بكر بطريق شرعى ، تجعل من السلطان عبد الحميد ظل الله على الأرض ومنفذ أوامره ، لذا ينبغى على كل مسلم من المسلمين طاعته ، فان أحسن شكروا الله ، وان أساء فعليهم بالصبر ، وحتى على فرض أن الخليفة أمرهم بما يخالف أوامر الشرع فان عليهم ، قبل أن يعصوه ، أن ينصحوا له وأن يدعوا الله من أجل أن يعود الى الصراط المستقيم ، لأن الله أقدر منهم على تغييره · ويذكر الصيادى فى « الفيض المحمدى والمدد الأحمدى » بعضا من صفات السلطان ، فهو : « المجاهد الأعظم ، والسلطان الغازى الأفخم ، مشيد ممالكه المحروسة على الأساس الأقوى من العدل والفضل والقوة والتقوى ··· المتصل سببه بالخلافة العظمى الى سيد المرسلين ، نائبه عليه السلام فى حماية الاسلام والمسلمين ، من مكن الله له فى البلاد وافترض طاعته على العباد ، وجعل مخالفة مناهيه وأوامره حجرا محجورا ، والخروج عليه أو على أمرائه بغيا محظورا ··· وتوجه بتاج الامامة الكبرى التى عليها مدار صلاح الخاص والعام ··· حامى الملة الاسلامية ··· خادم الحرمين الشريفين » (١٦) ·

وقد بدأ السلطان عبد الحميد حكمه فى ظروف داخلية مواتية ، وخلال العقد الأول من حكمه لم تقلقه أية حركة منظمة ضده أو ضد سياسته (١٧) ، ورغم أنه انتهز فرصة قيام الحرب الروسية التركية ليؤجل فى ١٨٧٨ انعقاد البرلمان (« مجلس المبعوثان ») الذى لم يعد الى الاجتماع الا عام ١٩٠٨ ، وليعطل العمل بالدستور ، الا أن الأمراء الأتراك أنفسهم ظنوا فى البداية أنه سيستخدم السلطة المطلقة التى فى يديه لمصلحة البلاد فلم يتشددوا معه لألغائه الحكومة الدستورية (١٨) · بل ويرى بعض المؤرخين أنه كان محبوبا فى البداية ، وعلى أية حال فان صفة الخلافة ستجعله موضع توقير الأتراك ذاتهم ، الى حد أن حركة الاتحاد والترقى لم تجرؤ على عزله عام ١٩٠٨ حين قامت ثورتهم ، وانتظرت حتى العام التالى لتقوم بذلك، كما أن منصب الخلافة استمر حتى بعد عزل سلاطين آل عثمان عام ١٩٢٢ ، ولم يلغه مصطفى كمال أتاتورك الا عام ١٩٢٤ ·

ويصور ألبرت حورانى تصويرا جيدا مختصرا تطور سياسة عبد الحميد فيقول : « استمر عبد الحميد ، فى بداية حكمه على الأقل ، على سياسة السلاطين السابقين عليه [الخاصة بالاصلاح الادارى المفروض بارادة السلطان] : من تحديث نظام القضاء والادارة ، الى الاتجاه نحو تأكيد المركزية التى أصبحت ممكنة لأول مرة باستعمال التلغراف وبناء الطرق الحديدية ، الى الضرب على أيدى البدو وتدعيم الزراعة المستقرة ، الى انشاء المدارس ، من أولية الى ثانوية الى عالية · ولكن مع مرور الوقت ، ظهر تغير ليس فى سياسة السلطان وحسب ، بل وفى طبيعة ما تهدف اليه تلك السياسة · فاذا لم تنبذ صورة السلطان ، التى تصوره على أنه الملك

المتحرر بارادته من أساليب الاستبداد ومن الرغبة فى الاحتفاظ بالسلطة لنفسه وحسب ، وأنه رب العائلة التى تجمع كل شعوبه معا ، سواء منها المسلمون والمسيحيون واليهود ، وانه قائد القوى التى تسعى الى الاصلاح على الطريقة الغربية ، وهى الصورة التى بدأت فى التكون بالتدريج منذ عهد السلطان محمود الثانى (١٨٠٨ — ١٨٣٩) ، الا أنها أخذت تتوارى وراء صورة أخرى للسلطان : تلك هى صورة السلطان رأس الاسلام السنى ، وظل الله على الأرض ، والذى يدعو كل المسلمين الى الالتفاف حول عرشه من أجل حماية الأمة • كذلك ظهر التأكيد على دور السلطان باعتباره حامى الحج ، وكان المأمول من مشروع خط السكك الحديدية الممتد من دمشق الى المدينة ، والذى بدأ تنفيذه فى عام ١٩٠١ م واكتمل فى عام ١٩٠٨ م ، أن ينال حماس المسلمين وتأييدهم للسلطان • ولكن هناك ما هو أهم : ذلك هو التأكيد على دعوى السلطان أنه خليفة المسلمين ، وهى الدعوى التى نشرها أعوان السلطان بكل قوتهم وبشكل منظم » (١٩) •

ولكن المشكلة الكبرى أمام عبد الحميد كانت فى اعادة الروح الى صفة الخلافة بعد أن كانت قد انحدرت الى محض صفة معنوية بغير سلطات فعلية ، والى حد أن السلاطين العثمانيين أنفسهم كانوا قد نسوها فيما يبدو لمدة طويلة • وهنا قد نضع أيدينا على الصلة بين فكرة الخلافة وفكرة الجامعة الاسلامية ، فالأخيرة هى الوعاء الذى يضم اليه شتى القوى الاسلامية من أجل ابراز أهمية الخلافة « العظمى » التى ينتهى اليها التصاعد الهرمى الاسلامى ، وفى نفس الوقت فان فكرة الخلافة هى الروح الذى يجمع أجزاء جسد التجمع الاسلامى الجديد فى كل واحد ، والبؤرة التى تجتمع حولها شتى القوى ، فكأن الجامعة هى المادة التى تمارس عليها وظائف الخلافة ، وكأن الخلافة هى التشخيص الحى للجامعة (٢٠) •

ولذلك فاننا بحثنا الآن فى وسائل السلطان عبد الحميد لترويج فكرة الجامعة الاسلامية هو فى نفس الوقت بحث فى محاولاته لتحقيق سلطاته كخليفة للمسلمين ، وهذا وذاك هو ما يسمى باسم « سياسته الاسلامية » فى جانبها التنفيذى •

وقد استخدم السلطان كل ما تيسر له من وسائل ، بعضها جاد وبعضها محض مظهرى • ومن هذا النوع الأخير ظهوره بمظهر التقوى واحاطته نفسه برجال الدين ومنع مظاهر الفجور فى قصره ، على الأقل أمام العيان • ومما يدخل أيضا فى النوع المظهرى ، وان كان يرمى سياسيا الى بعيد ، اهتمامه بزيادة حضور العنصر العربى فى حاشيته ، فيمكن أن تقسم المسلمين فى العالم فى عصر السلطان الى مسلمين خارج دولته ومسلمين داخل دولته ، ولا جدال فى أن هذا القسم الأخير هو الذى يهم

السلطان فى المحل الأول ، خاصة وأنه يسهل التأثير عليه بالقياس الى المسلمين خارج الدولة • ولكن العرب والمتكلمين بالعربية هم أهم عناصر مسلمى الدولة ، فهناك غيرهم الألبانيون والأكراد ، ولكنهم قلة قليلة ، بالاضافة الى أن ارتباط الاسلام بهم ليس فى قوة ارتباطه بالعرب الذى نشأ فى بلادهم والذى كتابه فى لغتهم ، ثم أضف الى هذا كله الموقع الاستراتيجى الخطير للبلاد المتكلمة بالعربية وتحكمها فى مداخل آسيا وأفريقيا وتدخلها المباشر فى أهم عناصر مصالح الدول الأوربيـة الكبرى • لهذا كله كان اهتمام عبد الحميد بالعنصر العربى فى بلاطه ، فجمع حوله عددا من الرجال ينتمون فى معظمهم الى الطرق الصوفية التى ينتشر أتباعها ويتغلغلون الى أحشاء المدن والقرى • فكان منهم الشيخ محمد ظافر من مكة ، وهو ينتمى الى الطريقة الشاذلية ، والشيخ فضـل الذى ينتمى الى العائلة العلوية فى حضرموت ، ولكن أهم رجال هذا الصنف هو الشيخ أبو الهدى الصيادى ، من حلب ، والذى ينتمى الى الطريقة الرفاعية (٢١) ، وسيمد هذا الأخير بنفوذه ليصبح عين السلطان وأذنه ولسانه ويده • وسيوجه اليه رجال من مثل عبد الله النديم والكواكبى أقسى سهام النقد • والى جوار رجال الدين هؤلاء ينبغى ذكر عزت باشا العابد ، وهو سورى ، وكان يشغل منصب السكرتير الثانى للسلطان ، وان اعتبره البعض أقـوى مـوظف فى الامبراطورية ولا يفوقه قوة الا السلطان نفسه • وقد ارتبط اسمه على الخصوص ببناء خط السكة الحديدية الحجازية (٢٢) •

ويدل هذا المشروع بحد ذاته على تداخل العوامل الاعلانية والسياسية والاقتصادية فى خطوات السلطان عبد الحميد (٢٣) • فمن بين كل بلاد المسلمين تحتل مكة مكانة خاصة لا تفوقها فى التقديس أية مدينة أخرى ، لهذا سعى السلطان دوما الى الظهور بمظهر « حامى الحـج » و « حامى الحرمين » • وقد استطاع فى وقت ما اجتذاب شريف مكة لتسهيل تنفيذ خططه الدعائية خلال موسم الحـج الذى يجتمع فيه المسلمون من شتى أقطار الدنيا ، وقد اضطر السلطان الى أن يعامل شريف مكة وعائلته معاملة خاصة نظرا لعظم مكانتهـم بين عرب الجزيرة ونتيجة لارتباط عائلتهـم بالنبى (٢٤) •

وقد ظهر خط سكة الحديد الحجازية وكأنه يهدف الى تيسير الحج على المسلمين القادمين من الشمال ، ولكن الواقـع أنه كانت له أهـداف سياسية واستراتيجية لا تنكر • فالى جانب اثارة حمد المسلمين للسلطان عبد الحميد وتأكيد صورته كخليفة للمسلمين يرعى أمورهم وكحام للحج ، فان ذلك المشروع وفر له أيضا أداة مواصلات سريعة لنقل قواته من أجل السيطرة على ممتلكاته فى الجزيرة العربية ، وكان المأمول أن يستمر الخط جنوبا حتى اليمن (٢٥) •

ومن الناحيـة الدينية حاول السلطان أن يظهـر بمظهر راعى نشر الاسلام ، فأنشأ مدرسة تخرج وعاظا يرسلون الى أقصى بقاع الأرض حيث يوجد مسلمون ، من أجل اعلاء كلمة الخليفة والترويج له ولتقواه ، كما أرسل المعونـات الماليـة الى المدارس الدينية فى داخـل الامبراطوريـة وخارجها (٢٦) ٠ وقد سافر مبعوثون من قبل السلطان خلال بلاد الاسلام من تونس والجزائر الى الهند واليابان ٠ ومن جهة أخرى كانت استامبول مقرا يلتقى فيه كبـار رجال الدين والفـكر ، وان كان بعضهم مقيما فيها كالسجين ، ومنهم جمال الدين الأفغانى وعبد الله النديم ٠

ولكن ربما كانت أداة السلطان الكبرى فى سياسته الاسلامية هى الصحافة ٠ ولم يظهر الى الآن ، على ما نعلم ، من البحوث ما يحدد بدقة واستقصاء دور الصحافة ومداه فى هذا الاطار ، ولهذا نكتفى باشارات عامة ٠ ولا شك أن هناك من الصحف ما كان ممولا مباشرة من خزانـة السلطان ، ومنها ما كان يتلقى بعض المساعدة ، ومنها ما يؤيد فكرة الجامعة الاسلامية أو فكرة الخلافة العثمانية أو فكرة الانتماء العثمانى تأييدا حرا أو مستقلا ، ولا يزال توزيـع صحف العصر على هذه الأنواع بحاجـة الى دراسة دقيقة ٠ كذلك كان بعض الصحف موضع احترام القراء وبعضها موضع الازدراء لنفاقها الظاهر للسلطان ، كما كان بعضها مؤيدا لأهداف السلطان وسياساته على طول الخط ، بينما كان البعض الآخر يؤيد حينا ويتحفظ حينا ، أو يؤيد الأهداف ويتحفظ حول بعض الاجراءات ، وكان بعضها يؤكد فى تأييده على الجـانب الاسلامى والبعض الآخر يؤكد على الجانب العثمانى ٠ ومن صحافة « الريـاء والنفاق » الظاهـر مثلا (٢٧) صحيفة « السلام » الصادرة فى الآستانة (منشؤها : جبرائيل عبد الله دلال) التى كانت تتحدث فى عام ١٨٩٨ م عن « المآثر الحميديـة التى سعدت بها الأمة العثمانية وعواطف العبودية والاخلاص لجلالة المفدى فخر الزمان ودرة آل عثمان السلطان الغازى عبد الحميد خان ، اذ استنار الشرق بأيامه الزاهرة ، وأشرق عهده بأنوار المعارف والعلوم ، وأصبح حكمه الباهر محور سياسة الغرب فى الشرق ، وقد رفـع شـعار الأمة العثمانية فوق كل شعار » (ص ٨٢ ـ ٨٣ من المرجع المذكور فى الهامش السابق) ٠ ومن الصحف التى حظت باهتمام كبير صحيفة « الجوائب » التى بدأ صدورها فى الآستانة منذ عام ١٨٦٠ م وأنشأها أحمد فارس الشدياق ثم استمر على ادارتها ابنه سليم فارس ، وقد ذاعت ذيوعا كبيرا ، وكانت تروج لفكرة الخلافة وللوحدة الاسلامية ، واعتبرتها الجرائد الأوربية مصدرا تستمد منه ما يتصل بأخبار الشرق (ص ٣٥) ٠ وهناك جريدة « ثمرات الفنون » البيروتية التى كان يصدرها عبد القادر قبانى وأحمد حسن طبارة والتى اهتمت بالدفاع عن لغة القرآن ، وكان ولاؤها للسلطان

« حامى الاسلام » يدفعها بين الحين والين الى التغنى « بالهمة الشماء لدولة الخلافة » والى أن تكيل المدح لولاتها (ص ٣٤) • ولم تكن الصحف المدافعة عن الفكرة العثمانية من صحف المسلمين وحسب ، بل كان يدير بعضها ، وكما رأينا منذ سطور ، مسيحيون • ومن صحف المسيحيين صحيفة « الجنان » البيروتية ، وأهم منها صحيفة فرح أنطون السكندرية « الجامعة العثمانية » ، كما كان جرجى زيدان صاحب « الهلال » القاهرية عطوفا على الدولة العثمانية ، وقد رأى أن الرابطة العثمانية لازمة للشرقيين، وهو لهذا يطلب الابقاء عليها وعدم استبدالها برابطة أخرى (ص ٤٢) • وقد دعا فرح أنطون عام ١٨٩٧ الى وقاية الدولة العثمانية من « الثلم والهدم » ،مما دفع الشيخ محمد رشيد رضا صاحب « المنار » الاسلامى الى الثناء عليه قائلا : « فشكرا لك أيها الكاتب الفاضل ، ونجح الله تعالى الجامعة العثمانية بمبادئك » (ص ٤٢) • وكان صاحب « الجامعة العثمانية » يدعو الى انماء الرابطة العثمانية الطيبة الخصبة ويسأل مزج عناصرها مزج الراح بالماء ، وغفر أخطاء المشرفين عليها ، فالأمة لا تزال طفلة ، وعلى محبى الوطن أن يطأطئوا الرأس ، ويكونوا أول الخاضعين للقانون • ويجب عنده أن تحدد الصحافة مسئوليتها ، فان مسئولية الصحافيين ألا يزيدوا العقبات ، فلا يقدمون للقراء ما يفسد شعورهم ويعوج حكمهم ، فالمبدأ السياسى هو « حيث تكون المصلحة » ، ومن مصلحة المواطن أن يكون عثمانيا وأن يبقى عثمانيا ، وكأن من لم يكن عثمانيا كان كاللقيط السياسى، أى كالغراب لا من هؤلاء ولا من هؤلاء • ويتحدث فرح أنطون قائلا لدولته العثمانية : « ما أنت بعزيزة علينا نحن أتباعك فقط ، بل أنت عزيزة على العالم أجمع لماضى مجدك ، وجلال شأنك • أنت عزيزة علينا ، أنت عظيمة فى التاريخ يا أمنا العظيمة ، ونحن سواء كنا من أحفادك أو من أبنائك ، يحق علينا أن نفخر بعظمتك ونسهر لحفظ كرامتك » (ص ٨٣ ـ ٨٤) • بل ان فرح أنطون المسيحى يصل الى حد الدفاع عن فكرة الجامعة الاسلامية ذاتها : فالجامعة الاسلامية عنده هدفها تأمين الدولة العثمانية فى الداخل ، كما أن من أهدافها أيضا تأمين سلامتها فى الخارج ، وهى بالصفة الأولى تجعل من الدولة « جسما واحدا » ، وبالثانية « تقذف بالمهابة والسطوة فى قلوب خصومها » ، وتبعث كل عدو على التفكير مليا قبل الاقدام على شر يريده بها • والجامعة الاسلامية عنده هى اجراء وقائى للدفاع عن الأوطان ، وهى « كالأوقيانوس العظيم ، اذا لم تثر أمواجه زوابع الأطماع السياسية، بقى هادئا ساكنا ، واذا عصفت به تلك الزوابع ، لم يأمن راكبه أن تبتلعه أمواجه الهائلة » (ص ٨٥) • ومع ذلك فان الحكومة العثمانية لم تكن تتردد فى منع دخول « الجامعة العثمانية » من مصر الى أراضى ممتلكاتها حين تجد فيها ما تعتبره خطرا عليها ، وقد حدث ذلك حين نشر فرح أنطون ترجمة لاحدى الروايات الفرنسية لألكسندر دوماس ، ووجدت فيها رقابة

المطبوعات العثمانية ما يثير فكرة الحرية فى النفوس ، فأرسلت التلغرافات تباعا الى الولاة ، لمنع تسرب « الجامعة العثمانية » الى بلاد الشام (ص ٧٨) .

أما الصحف المناصرة لأهداف السلطان والتى كان يحررها مسيحيون ، فمنها فى سوريا « النهضة العربية » التى كان محرروها يجمعون فيها المقالات المفيدة من صحف القاهرة (ص ٣٧) ، و « طرابلس » التى كانت تطلب أن يمد الله عرش الخلافة العظمى بدوام أمير المؤمنين ، و « النبراس » الصادرة فى مصر ، « والاعتدال » الصادرة فى الآستانة (ص ٣٨) . ولكن أهمها جميعا كانت صحيفة « المنار » وخاصة بعد وفاة الشيخ محمد عبده . وقد أعلن محررها الشيخ محمد رشيد رضا فى عددها الأول أنها « عثمانية المشرب ، حميدية اللهجة ، تحامى عن الدولة العلية بحق ، وتخدم مولانا السلطان الأعظم بصدق » . وقد رأى رشيد رضا أنه لا ينجى الدولة العثمانية من الخطر الذى يتهددها من أوربا الا « قوة الأمة » ، وان من الواجب على جميع المسلمين مساعدتها ، « لأنها روح الجامعة الاسلامية التى توجهت اليها أفكار عقلائهم » . ولن تقوم للمسلمين قائمة اذا كانت لهم « جامعة تضمهم ووحدة تجمعهم وتربط بعضهم ببعض ، فيكونون بذلك أمة حية كأنها جسد واحد » (ص ٣٩) . ويقول رشيد رضا عن الدولة العلية : « لا حياة لنا الا بحياتها ولا عزة لنا الا بعزتها ، ولا شرف لنا الا بشرفها » (ص ٤٠) .

ومن ناحية أخرى ، فان الصحف التى كانت تجرؤ على مناوءة السلطان كانت تحت الرقابة الصارمة « للمكتوبجى » ، أى الرقيب التركى على الصحافة ، الذى فرض « المحظورات » من أنباء وكلمات (مثل « العدل » و « المساواة » و « القانون الأساسى » « والخلع » وغيرها) (ص ١٩) . وكان صاحب الجريدة يضطر أحيانا الى حذف مقالة برمتها فى سبيل لفظة واحدة اعترض عليها المكتوبجى (ص ٢٨) . وحين تكون الصحيفة المعارضة صادرة فى بلد لا يملك عليه رجال السلطان سلطة مباشرة ، وهى حال مصر على الخصوص بالاضافة الى بعض دول أوربا ، فانهم قد يحاولون أسلوب الاغراء ، وأسلوب منع الدخول الى ممتلكات الدولة ، وأسلوب اصدار صحف أخرى تناهض تلك المعارضة . وهكذا فعلوا مع جريدة « المشير » التى كان يصدرها سليم سركيس فى مصر ، وكانت تحمل لواء الثورة على الدولة العثمانية ، فمنعت الحكومة العثمانية دخولها بلاد الشام ، و « جندت لمحاربتها خمس جرائد فى بيروت وطرابلس وعشرة جرائد فى مصر ، كما أمرت باحراق أعدادها ، وأصدرت محاكمها حكما باعدام صاحبها ، وطلبت ولاية بيروت من مصر تسليمها اياه ، ولكن اللورد كرومر حماه ، واستأنفت الصحيفة حملاتها ، مما دفع الحكومة التركية الى

السعى فى اغتيال صاحبها » (ص ٥٨ ـ ٩) · وفى بريطانيا أصدر لويس صابونجى جريدة « الخلافة » عام ١٨٨١ ونادى فيها بعودة الخلافة الى العرب وهاجم خلافة آل عثمان ، حتى أصدر السلطان تعليماته الى سفيره فى لندن بملاطفة الصابونجى واغرائه بالعطاء ، فقوبل بالرفض ، حتى اضطر السفير العثمانى ازاء ذلك لأن يصدر جريدة « الغيرة » فى نفس العام لترد على جريدة « الخلافة » (ص ٢٦) ·

ونتساءل الآن : الى أى حد نجحت الدعاية للسياسة الاسلامية للسلطان عبد الحميد فى تحسين صورته ومده بالتأييد الاسلامى فى بلاد الاسلام ؟ اذا اقتصرنا على أهم المناطق الاسلامية التى كان السلطان يعمل فيها دعايته ، وهى بلاد الشام فى المحل الأول ، ثم مصر ، ولا ينبغى أن ننسى اهتمامه بالأتراك أنفسهم ، فاننا يمكن أن نقول ان رجال السلطان نجحوا من غير شك على المستوى الجماهيرى ، وذلك بقدر درجة وصول تأثيرهم الى عامة الناس · والعامة لا يحتاجون الا الى التأكيد على المركوز فى نفوسهم من احترام صاحب المنصب الدينى ، فكيف الحال لو كان هو صاحب المنصب الدينى الأعلى ، منصب الخلافة ، وأنه هو هو السلطان الأكبر صاحب المنصب السياسى الأعلى ؟ ·

ومن أبرز مجالى نجاح السياسة العثمانية تأييد الجماهير الاسلامية للدولة والسلطان فى أوقات الحروب وأوقات الأزمات الكبرى ذات الطابع الحربى مع القوى الأوربية ، ونشير هنا الى التأييد الجماهيرى الواسع الذى لقيته انتصارات السلطان فى الحرب التركية اليونانية عام ١٨٩٧م ، والذى امتد بين المسلمين من الهند وجزر الهند الشرقية الى تركستان الى مدغشقر والجزائر (٢٨) ، والى موقف كثير من المصريين الذين تعاطفوا مع تركيا ضد بريطانيا فى وقت حادثة طابا (أو حادثة العقبة) عام ١٩٠٦ م ، رغم أن كرومر كان يدافع عن حدود مصر (٢٩) ، والى ردود الفعل الهائلة فى كافة أنحاء العالم الاسلامى والتى وقفت الى جانب الدولة العثمانية المسلمة أثناء اعتداء ايطاليا على ليبيا وطرابلس الغرب سنة ١٩١٢ (٣٠) ، والتى نظمت خلالها حملات للتأييد المادى والمالى للدولة · وقد ركزت الدعاية العثمانية على شخص السلطان ، ونشرت ألقابه التى تفننت فى اختيارها ، ومن تلك الألقاب : « المولى المقدس ، ذو القدرة ، صاحب العظمة والجلال ، المنزه عن النظير والمثال ، واهب الحياة ، ظل الله ، خليفة رسول الله ، مهبط الالهامات ، مصدر الكرامات ، سلطان السلاطين ، مالك رقاب العالمين ، ولى نعمة الثقلين ، ملجأ أهل الخافقين » (٣١) · وقد كان من السهل على أعوان السلطان تأليب العامة ضد خصومه عن طريق رفع الراية الدينية ، بحيث يصبح التعرض للسلطان تعرضا للدين نفسه · وهكذا ، فحينما ذكر محرر « الأحوال »

عام ١٨٩١ فكرة الاصلاح ، استطاع أعوان السلطان تجميع مظاهرة هائلة اجتمع فيها نحو عشرة آلاف رجل أمام دار الصحيفة ، وكادوا يهلكون صاحبها . كما كان باستطاعتهم حتى أواخر حكم عبد الحميد استنفار جماهير غفيرة حين أعلن الدستور عام ١٩٠٨ ، وهتفت تلك الجماهير المناصرة للجامعة الاسلامية بحياة السلطان وبسقوط جمعية « تركيا الفتاة » (٣٢) .

واذا كان الاطار النفسى عند العامة هو اطار احترام السلطة الدينية المقرونة بالسلطة السياسية واعتبار أن تأييد السلطان واجب دينى ، فان الاعتبارات التى دفعت بعض المثقفين الى الوقوف وراء السلطان لا تبتعد عن هذا الاطار كثيرا ، وان لونت بتبريرات ذات ظاهر عقلانى ، واختلطت مع اعتبارات المصلحة الشخصية . وقد قال البعض فى وصف نفسية المثقفين المسلمين المؤيدين للسلطان : « حامل القلم هذا يكره أن يجلب الأذى لنفسه ، ويرضى بما فرضه الحكام المسلمون ، ويدعو من حوله الى الرضى . فالملك فى نظره مركز العقل ، وهو القادر على التمييز بين النافع والضار ، وهذا التفاضل هو أساس نظام الملك ، اذ ليس من الحكمة فى رأيه أن يتساوى الرأس والقدم ، لأنهما لو تساويا اختل النظام ، حيث لا يمكن للقدم أن يقوم بواجبات الرأس . وما التفضيل الا سنة من الخالق ، وما التمييز الا عين العدل » (٣٣) .

وقد كان من السهل تقديم حجة وجوب الدفاع عن الدولة العثمانية لأنه دفاع عن الاسلام أو عن الشرق . وهكذا تطلب صحيفة « طرابلس » عام ١٨٩٦ أن ينسى الأهالى خلافاتهم مع جناب والى طرابلس ، وتذكرهم بواجباتهم من الاتحاد على مصلحة الدولة العثمانية التى هى أهم وألزم من « الاشتباكات والحكايات الناشئة من عدم تحملهم سوء تصرفات واليهم » ، وتنبههم الى واجب « السعى على قدم مرضاة ولى النعم أدامه الله » ، وتدعو أن يمد الله عرض الخلافة العظمى بدوام أمير المؤمنين ، وأن « يرمى كيد لى عدائه فى نحورهم ويوفق عبيد سدته للخلوص من خدمته » (٣٤) . ونلمح هنا فكرة الرضى بالظلم فى سبيل حماية الدولة ككل ، وهى فكرة تظهر فى أوضح صورها فى موقف لجريدة « الهدى » التى أصدرها نعوم مكرزل فى فيلادلفيا عام ١٨٩٨ م ، حيث تقول : « نحن عثمانيون ، لا لأننا راضون عما اختارته الدولة من الظلم أو مستحسنون ما يأتيه بعض الحكام من الضيم ، بل لأننا ولدنا فى تركيا ، فتركيا أمنا الحقيقية ودولتنا التى نرجوا أن تكون أبدا علية » ، وتقول : « فنحن عثمانيون ولو بخسنا الأتراك الحقوق ، وقالوا عن برنا انه عقوق ، وحرمونا من المراتب ، وأثقلوا عواتقنا بالضرائب . نحن عثمانيون وان أنكرنا على الأتراك السلطان ، وقلنا انه لعرش بلا امتنان » (٣٥) .

وقد سعت جرائد السلطان الى تشكيك الناس فى صدق الصحافة المعارضة للدولة ، حيث اتهمت بعضها بالتعامل مع القوى الأوربية ، وبعضها بالسعى لأهداف شخصية ، حتى ليقول « المنار » عام ۱۹۰۰ : « عهدنا بالذين ينشئون الجرائد لطعن بالحكام والشكوى منهم ، أنهم طلاب رزق ووظيفة ، أو أرباب وشايات · فالأمة قد اشتبه عليها الحق بالباطل ، والاخلاص والنفاق » · ويقول انه ما دامت الدولة تغدق النعم على السفهاء ، فانها بذلك تغرى غيرهم ، « فتضيع الأجور ويكثر الفجور » (٣٦) ·

وتعيب صحيفة « السلطنة » الصادرة فى مصر على الصحف المناوئة للسلطان مواقفها ، وترى أن هذا من « العار » ، وأنه تصرف صادر عن « غايات نفسية » و « أهواء ذاتية » ، وتتساءل : « هل يمكن لهؤلاء المغرورين نكران شمس العدالة والأمن الحميدية ؟ » ، وتتحدث عن « المآثر السلطانية الباهرة » ، وكيف أن جميع المسلمين فى الشرق متحدون قلبا وقالبا لتأييد دولة آل عثمان ((٣٧) · بل ان رجلا مثل فرح أنطون ليقرر أن من الواجب حماية الدولة من الأعداء والعمل على اعلاء شأنها ، حتى لو كان ذلك برفض الحد من سلطة السلطان ، فيقول فى عام ۱۸۹۹ م : « اذا أردت القضاء على الشرق مرة واحدة ، فأدخل اليه الحرية السياسية على الطريقة الأوربية » ، ويبرر ذلك بأن عناصره هى ما هى عليه من التنافر والتطاحن وهى لا تزال « مقيدة » ، فكيف اذا « أطلقت لها العنان » ؟ (۳۸) ولا شك أن الدعاية السلطانية قد نجحت بصفة عامة فى تركيز الدعوة الى الانتماء الاسلامى والانتماء العثمانى ، حيث تجد جمعية « العهد » ، التى كونها بعض « العرب » السوريين سنة ۱۹۱۳ فى الآستانة لحماية حقوق « العرب » ، تستمر رغم مطالبتها بالاستقلال الداخلى لبلاد العرب على « ضرورة بقاء الخلافة الاسلامية وديعة مقدسة بأيدى آل عثمان » ، وعلى الرأى بأن « الآستانة رأس الشرق ». (۳۹) ·
ومن جهة أخرى ، فان الجماهير من الأتراك ، بل والغالبية العظمى من مثقفيهم وسياسييهم ، ظلت على الولاء للفكرة العثمانية وللخلافة الاسلامية · ومن المعروف أن مراد بك أحد أهم زعماء حركة تركيا الفتاة ، ومن معارضى السلطان ، كان من دعاة الجامعة الاسلامية ، حيث « كانت اسمى غاياته أن يرى المسلمين وقد أنقذتهم الخلافة من الحكم الأجنبى ، ثم أن يرى هذا العمل وقد توجه تأسيس امبراطورية اسلامية كبرى » (٤٠) · ويقول بعض المؤرخين : « ومع أن كثيرا من أعضاء تركية الفتاة كانوا يفخرون بكونهم أحرار التفكير ، الا أن كلام مراد القوى كان يذكى حماستهم ، ان لم يكن لأى سبب آخر ، فلأن السلطة فى أية امبراطورية كالتى تخيلها مراد ستكون بالطبع من حصة الأتراك نظرا لكثرة من كان يقرر للسلاطين

العثمانيين ادعاءهم بمنصب الخلافة • لذلك كان منهاجه يلقى تأييدا على أسس قومية ودينية معا » (٤١) •

ورغم الدعاية الكبرى ووسائل الاستقطاب ، فقد ارتفعت أصوات قوية على مستوى الفئات المثقفة تندد بالادعاءات الدينية للسلطان وتكشف زيفها ، وتنتقد خاصـــة صفة الخليفة له وتعترض على ادعاء أنه رأس المسلمين • وقد استنكر بعض الأتراك ، حتى من قبل تولى عبد الحميد العرش ، ألا تحرك الدولة العثمانية ساكنا وهى ترى روسيا تحتل طشقند وسمرقند (٤٢) • وسوف يندد جمال الدين الأفغانى ، بعض الشيء وبلهجة الناصـــح ، بالسياسة العثمانيـــة فى « العروة الوثقى » ويعتبرهـــا ذات مســئولية فى احتلال الانجليز لمصر عام ١٨٨٢ (٤٣) • وسوف ترتفع أصوات كثيرة تندد بأعوان السلطان وعلمائه ، وعلى رأسهم أبو الهدى الصيادى • كما ستبدأ فكرة « الخلافة العربية » فى الظهور منذ بداية العقد الثامن على الأقل من القرن التاسع عشر وستظل تقوى مع مرور الوقت • وستأتى بعض الضربات من بيت السلطان عبد الحميد ذاته ، ومن أهمها ما وجهه اليه الداماد محمود باشا صهره عام ١٩٠٠ م حين هرب الى باريس ، وقد هاجمه فى سياسته كسلطان وكخليفة على السواء وقال له : « دعنى أقل بكل صراحة يا مولاى أن نظامك الادارى لا يشبه قط حكومة خليفة عادلة ومنصفة ، لا ولا يشبه سلوك الدول الأوربية ، كلا بل ان له شبها بحكومات بعض الطغاة الذين عاشوا قبل آلاف من السنين » (٤٤) • ونجد أقوى الانتقادات ضد السلطان عبد الحميد وضد السيطرة العثمانية بصفة أعم عند عبد الرحمن الكواكبى الذى يتهم السلطان ومن سبقوه بأن همهم انحصر فى الجباية والجندية الى حد « اهمال الدين كليا » على غير ما يدعون (٤٥) • وسنعود من بعد الى بعض مواقفه ومواقف محمد عبده وأحمد لطفى السيد •

أهداف عبد الحميد وفوائد الفكرة له :

أشرنا من قبل الى الظروف التى ولدت فيها وانتشرت فكرة الجامعة الاسلامية • فالاطار العام هو من جهة هجوم الغرب الشامل على كافة بلاد الاسلام ، وهو من جهة أخرى الشعور العام عند المسلمين بضعفهم بل بضعف قوة الاسلام ككل مأخوذا فى مدلوله الحضارى ، سواء حربيا أو علميا • وهكذا ظهر الرجوع الى فكرة « الأمة » الاسلامية والى الحاجة الى وحدة الصف ، بعد أن أحس كثير من المسلمين أن الذى يستهدفه الغرب ، وذكرى الحروب الصليبية تعود من آن لآخر ، ليس هو الســيطرة على البلاد الاسلامية وحسب ، بل هدم الاسلام ذاته ، خاصة وأن النشــاط التبشيري وازي النشاط السياسى والاقتصـــادى والعسكرى للسيطرة

الغربية ، وأخذ يسرى شعور بأن بقاء الاسلام نفسه فى خطر ، وأن قوة الاسلام فى وحدة المسلمين • وقد رأينا أمثلة من دعوة مبكرة سابقة على حكم عبد الحميد نحو الاتحاد الاسلامى ، ورأينا ظهور الاشارة الى صفة الخلافة العظمى للمسلمين ، وقد سجلها مدحت باشا وزملاؤه فى دستور ١٨٧٦ م ، وهناك خطاب من جمال الدين الأفغانى قد يعود الى ١٨٧١ أو ١٨٧٨ م ، يقترح فيه السعى لاقامة تحالف دينى وسياسى بين أقطار وسط آسيا الاسلامية ، من أفغانستان الى تركستان الصينية • ويرى بعض المؤلفين أن فكرة « الوحدة الاسلامية الجامعة » قد تعود الى حوالى عام ١٨٦٥ م ، وقد ظهرت بالفعل عام ١٨٧٠ م مجلة « تركيا » للدعوة الى الجامعة الاسلامية ، وظهر منذ ذلك الوقت أن الوحدة يمكن أن تتحقق اما بتوحيد القوانين عند المذاهب الاسلامية أو عن طريق سيطرة السلطان على كافة المسلمين (٤٥ مكرر) •

وأخيرا ، فلا ينبغى أن ننسى كذلك تأثير نموذجى الدعوى الى الوحدة الايطالية والى الوحدة الألمانية خلال العقد السادس وأوائل السابع من القرن التاسع عشر • (وان كانت هاتان الوحدتان ذاتا طابع قومى ليس دينيا ، وهوما غاب عن ذهن من يريد جعلهما نموذجا لوحدة اسلامية) •

فى هذه الظروف تولى السلطان عبد الحميد السلطة فى أغسطس من عام ١٨٧٦ م ، وداهن الاصلاحيين بضعة شهور ، حتى استطاع عزل مدحت باشا فى سنة ١٨٧٧ م ، ثم أوقف العمل بالدستور ، وان لم يلغه ، فى عام ١٨٧٨ م ، وعاد الى الحكم المطلق للسلاطين السابقين ، مع هذه الميزة : أنه حاطته مشاعر غير معادية ، بل كانت أحيانا مشاعر محبة ، وأصبح أمل الأتراك والعثمانيين لانقاذ الدولة والامبراطورية • وببراعة عظمى عرفت عنه التقط خيط فكرة الخلافة الذى تضمنه دستور سنة ٧٦ ، وسعى الى تكوين صورة له كحام للمسلمين عامة داعيـا الى التفافهم على صعيد واحد فيما سمى « بالجامعة الاسلامية » •

فالظاهر اذن أن السلطان عبد الحميد ليس هو خالق فكرة « الجامعة الاسلامية » ، بل ولا يمكن نسبة خلقها الى أى شخص معين ، ولا حتى جمال الدين الأفغانى نفسه الذى ستثبت الدراسة الدقيقة أنه لم يتجه وجهة الوحدة الاسلامية الا ابتداء من فترة « العروة الوثقى » (١٨٨٤ م) • ان عبد الحميد هو فى الحق أكبر المستفيدين من فكرة الجامعة الاسلامية ، ومن هذه الزاوية ساعد على نشرها لحسابه • فقد أدرك أن الفكرة لن تجلب له الا كسبا ، ولن تسبب له أية خسارة : فمن كان أكثر منه حقا فى ادعاء قيادة الجامعة الاسلامية ، وهو يقف على رأس أكبر دولة اسلامية ويسيطر على نحو أو آخر على الأراضى المقدسة الاسلامية ، ويرفع لواء الخلافة ؟ •

وقد تعددت بطبيعة الحال التصورات التى قدمها أنصار الجامعة الاسلامية لطبيعتها ومداها : هل ستكون دينية وعلمية وحسب ، أم سياسية أيضا ، وهل ستصل الى حد « اعادة توحيد كل المسلمين فى دولة واحدة تحت قيادة الحاكم الشرعى للمسلمين ، وهو الخليفة » ؟ (٤٦)٠ أما السلطان عبد الحميد ، رجل سياسة أو رجلا مسئولا ، كما يقال هذه الأيام ، فانه اتخذ الفكرة ، ولكن فى شكل محدود (٤٧) ينأى بها عن التطرفات التى لا تناسب أهدافه ، لأنه ، وهذه نقطة رئيسية ، لم يكن يدعو الى الفكرة لذاتها بل بقدر ما أرادها وسيلة تخدم أهدافه ٠ فما هى أهداف السلطان عبد الحميد اذن التى استخدم من أجلها فكرة « الجامعة الاسلامية » ؟ ٠

ان المرء ليدهش حقا من اتساع مدى الأغراض التى أراد السلطان أن يحققها من وراء فكرة « الجامعة الاسلامية » ، حتى ليمكن القول انها الورقة الواحدة التى لعب بها على كافة الموائد ٠ وتنقسم أغراضه بطبيعة الحال ، وكلها أغراض سياسية ، الى خارجية وداخلية ٠

أما خارجيا ، فيمكن حصر أغراض السلطان على ما بدا لنا فى النقاط التالية :

١ ـ الردع النفسى للغرب عن طريق التذكير بمدى النفوذ المعنوى ، ومن ثم السياسى بمعنى ما ، الذى يتمتع به فى شتى أنحاء العالم الاسلامى، وخاصة فى الممتلكات الاسلامية لقوى مثل روسيا وفرنسا وانجلترا ٠ ونستطيع أن نستشف نتيجة لنجاح السلطان فى هذا الميدان من نص للسفير البريطانى فى الآستانة ، ضمن تقريره عن عام ١٩٠٧ : « يمكننا أن نقرر بأنه من بين حوادث السنوات العشر الأخيرة على الأقل يوجد عنصران بارزان فى الموقف السياسى العام : الأول هو خطة السلطان الماهرة التى استطاع بها أن يظهر أمام ثلاثمائة مليون من المسلمين فى ثوب الخليفة ، الذى هو الرئيس الروحى فى الدين الاسلامى ، وأن يقيم لهم البرهان على قوة شعوره الدينى وغيرته الدينية ببناء سكة حديد الحجاز ، التى ستمهد الطريق فى القريب العاجل أمام كل مسلم للقيام بفريضة الحج ٠ وقد ترتب على هذه السياسة أنه أصبح حائزا على خضوع رعاياه له خضوعا أعمى بشكل لم يسبق له مثيل ، فيأتوا نتيجة هذا الخضوع راضين عن حكمه الاستبدادى الذى لا نجد فى جميع أدوار التاريخ ما يحاكى شأنه » (٤٨) ٠

٢ ـ زعم حق التدخل فى أمور أى بلد اسلامى ، بصفة أن الخليفة هو حامى الديانة الاسلامية ٠

٣ ـ التلويح بامكان تهديد المصالح الأوربية فى البلاد الاسلامية الواقعة تحت السيطرة الغربية (٤٩) •

٤ ـ امكان طلب الدعم من كافة المسلمين فى أنحاء العالم ، والنموذج هنا هو ما حدث بعد السلطان عبد الحميد نفسه ، أثناء الغزو الايطالى للأراضى الليبية سنة ١٩١٢ (٥٠) •

أما الأغراض الداخلية ، فانهـا أكثر اتســاعا وأكثر أهميـة فى رأينا (٥١) ، لان الهدف الأكبر لكل السياسة العثمانية كان الحفاظ على ممتلكات الدولة وخاصة تلك الواقعة فى حدود دار الاسلام • ويمكن لنا أن نفصل تلك الأغراض فى النقاط التالية :

١ ـ الغرض الأكبر هو من غير تردد توطيد سلطة السلطان بتوفير مدد جديد ودم جديد لسلطته المتداعية نتيجة لضربات شتى من الداخل وضربات متوالية أخرى من الخارج ، وبعد أن أصبح الشعور عاما فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر بأن الدولة العثمانية وامبراطوريتها متهاويتان لا محالة • وقد تشكل هذا المدد الجديد فى التأسيس الدينى لســلطة السلطان باعتباره الآن خليفة كل المسلمين والداعى الى الجامعة الاسلامية • وأوضحت الدعاية العثمانيـــة أن هدفها هو تكوين معادلة ما بين الولاء للاســلام والولاء للدولة والسلطان ، وهو ما يوفر ضــمانا لتبرير كافة تصرفاتها • لقد أصبحت فكرة الجامعة الاسلامية وفكرة الخلافة أداتين للسيطرة وللاخضاع وللتبرير السياسى ، خاصة حين أصبح الشغل الشاغل للسلطان عبد الحميد هو حماية نفسه شخصيا •

٢ ـ ولا شك أن الدعوة الدينية الجديدة وســيلة ممتازة لتبرير الاستمرار فى وقف الدستور ، بعد أن عطله عبد الحميد عام ١٨٧٨ تحت ستار الانشغال بالحرب مع روسيا ، لأن الجامعة الاسلامية تحت لواء السلطان الخليفة لا تحتاج الا الى دستور واحد ، وهو قائم فعلا ، ألا وهو القرآن ، فلا حاجة الى دستور سواه •

٣ ـ وبنفس التبرير ستستخدم الدعوة الدينية لمحاولة ابعاد الناس عن الانغماس فى السياسة والاهتمام بها ، لأن ولى الأمر الشرعى قائم على ذلك ، وليس على المؤمنين غير الطاعة • والواقع أن فكرة الخلافة جعلت المسافة بين السلطان والناس تبتعد بدل أن تنكمش كما كان الهدف عند رجال الاصلاح •

٤ ـ ولا شك أن المكانة الجديدة للسلطان الخليفة جعلته أكثر قدرة

على مواجهة الحركات الاستقلالية للولاة ، وليس لنا الا أن ننظر الى مصر التى استمر الخديوى فيها يعترف بالولاء للسلطان ولا يستطيع الفكاك من صفته الدينية كخليفة ٠

٥ ـ ومن أهم جوانب استخدام فكرة الجامعة الاسلامية وفكرة الخلافة أنهما وسائل مثلى لمحاربة التيار القومى الذى بزغ مبكرا جدا فى مصر ، وبدأ ينمو فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر فى الشام ، وان كان ذلك تحت ستار فكرة « اللامركزية » فى الحكم أولا ٠ ولا شك أن خطر القوميات فى الممتلكات الاسلامية للسلطان كان ينمو كلما تطورت وانتصرت الفكرة القومية فى أوربا وفى ممتلكات السلطان الأوربية فى البلقان ، وكان يحق للدولة العثمانية أن تعتبره أكبر خطر يتهددها فى الداخل ٠ على هذا الضوء نفهم تأكيد أعوان السلطان ومؤيديه على أن الاسلام فوق الجنسيات ، وأنه الجنسية الحقة لكل المسلمين الى حد أن الحديث عن الوطنية والجنسية والقومية كان يقترب أحيانا عند رشيد رضا وعند الأفغانى من قبله من حد الكفر ٠

٦ ـ ويمكن القول بصفة عامة ان الدعوة الدينية التى أراد السلطان أن يرأسها كانت وسيلة لضرب كافة الحركات التحررية من كل نوع فى البلاد الاسلامية الواقعة تحت الحكم العثمانى ، وذلك بدعوى ضرورة الالتفاف حول السلطان وحول الايديولوجية الرسمية التى يتبناها وعدم تحريك أية مؤسسة قائمة فى سبيل مواجهة العدوان الأوربى مواجهة فعالة ٠ وسيستخدم كثيرون من بعد السلطان عبد الحميد فكرة التلويح بالخطر الخارجى من أجل قمع الحركات التحررية الداخلية من أى نوع كانت ٠

٧ ـ وربما كانت الحركة « التحررية » التى هدف السلطان وأعوانه الى ضربها فى المحل الأول هى حركة الاصلاح الدينى التى يمثلها فى العالم الاسلامى المتكلم بالعربية خير تمثيل الشيخ محمد عبده ، والتى كانت تتجه الى تأكيد حق الاجتهاد والاعتماد على العقل والأخذ بفكرة التغيير ما دامت هناك مصلحة ، وكلها اتجاهات لا تساير مصالح السلطان ، فكانت دعايته الدينية ، التى سيطر عليها فى فترة ما الشيخ أبو الهدى الصيادى ، تعتمد من جهة على تركيز السلطة الروحية فى يد الخليفة ، ومن جهة أخرى على أكثر الطوائف الاسلامية بعدا عن الاعتماد على العقل ، وهم أتباع الطرق الصوفية ٠

٨ ـ ومن الحركات التى كان يخشاها السلطان عبد الحميد الحركة الوهابية ، التى كانت تنادى بالعودة الى نظم الاسلام الأولى كما طبقت فى عصر الاسلام الأول ، بما فيها من تشاور بين الحاكم والمحكوم وتقريب

بينهما الى حد المساواة أو ما يقرب من ذلك ، وجعل القرآن الحكم الوحيد ، ورفض الترف ورفض الخرافات والطرق الصوفية (٥٢)٠ولا شك أن محمد على كان قد ضرب الوهابيين ضربة قاصمة عام ١٨١٨ م ، ومع ذلك فاننا نعرف أن السلطان عبد الحميد كان يتخوف من مذهبهم (٥٣) ، ولا ريب أن تمتعه بلقب الخلافة والدعوة الى الالتفاف حول عرشه من أجل حماية الاسلام كانا من أدوات الحد من خطر الأفكار الوهابية وانتشارها ، ومن أدوات وأد خطر لجوء شرفاء مكة المنتسبين الى النبى الى فكرة الخلافة العربية ، ونلاحظ هنا أن السلطان عبد الحميد كان بالمرصاد لفكرة الخلافة العربية وغيرها ، كما نرى من معارضته لصحيفة « الخلافة » التى كان يصدرها لويس صابونجي مؤيدا من الانجليز ، ومن اتهامه الشيخ محمد عبده ، فيما يبدو ، بالدعوة الى الخلافة العربية ، والى تأنيبه لجمال الدين الأفغانى بدعوى أنه كان يسعى لأن تكون الخلافة من نصيب الخديو عباس حلمى ٠ وستكون فكرة الخلافة العربية من أهم جوانب دعوة عبد الرحمن الكواكبى وهو بسبيل محاربته للسلطان وللدولة العثمانية ٠

٩ ـ أخيرا ، فلا ينبغى أن ننسى مقر الدولة العثمانية ، ألا وهو تركيا ذاتها ، وقد كانت فكرة الخلافة والدعوة الى الجامعة الدينية سببا كبيرا من أسباب تعلق معظم الأتراك بالسلطان ، وقد تأخر عزل السلطان عبد الحميد من عام ١٩٠٨ الى عام ١٩٠٩ م بسبب مكانته الدينية ، كما لم يستطع حكام تركيا الجديدة الغاء منصب الخلافة الا عام ١٩٢٤ م (٥٤) ٠

المواقف : ما بين التأييد والتعاطف ، والمعارضة والتحفظ :

ليست كل مواقف التأييد لفكرة الجامعة الاسلامية مجرد رد فعل ايجابى لسياسة عبد الحميد ، فقد أشرنا من قبل الى أن الفكرة هى نتاج طبيعى لظروف اليأس التى عاشها المسلمون وهم يشهدون ضعفهم المخزى بينما كانوا قوة يحسب لها الغرب من قبل ألف حساب ، فالتفتوا الى ذواتهم ، أى الى الاسلام ، وتداعوا الى وحدة من نوع ما ٠ ولا شك أن أكبر داع للوحدة الاسلامية أو قل على الأدق « للتضامن » الاسلامى (وهو الترجمة العصرية لكلمة « التعصب » من الاجتماع عصبة) هو السيد جمال الدين المشهور بالأفغانى ، ولكنه هو الآخر ليس خالق الفكرة كما توهم البعض ٠ نعم ، لقد انتبه جمال الدين الأفغانى الى خطر الغرب على بلاد المسلمين وأصبحت هذه الفكرة هى مدار أحاديثه الأكبر ، وانتبه الى ضعف المسلمين الشديد ، بل والى أنهم والاسلام معهم فى خطر الموت والاجتثاث ، وانتبه الى ضرورة احياء الاسلام فى شتى المناحى ، ولكن لا يبدو أنه انتهى ، قبل فترة مجلة « العروة الوثقى » التى أصدرها فى

باريس مع الشيخ محمد عبده فى عام ١٨٨٤ ، الى أن سبيل الاحياء هو اتحاد كل المسلمين ، بل كان رأيه خلال الشهور الأخيرة من اقامته فى مصر (حتى أغسطس ١٨٧٩) ، وهى الشهور التى شهدت بداية تحركه السياسى بعد نفيه من أفغانستان والهند عام ١٨٧٠ ، هو أن الاسلام بحاجة الى أمير قوى يكون نموذجا لنظرائه (٥٥) ، فلما خاب أمله فى الخديو توفيق الذى كان الأفغانى قد وضع فيه على ما يبدو آماله ، ولما شهد ضراوة العدوان الغربى ممثلا فى الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ (٥٦) ، فانه أخذ يتحول من مناداة الأمراء الى مناداة الأفراد وعلى الأخص العلماء ، وذلك فى كل بلاد الاسلام ، بعد أن وجد أن الرباط قوى بين تحرك انجلترا فى مصر وفى الهند وفى أفغانستان والسودان على السواء ٠

أما الوحدة التى كان يدعو اليها فى « العروة الوثقى » فانما هى وحدة الشعور ، أى التضامن والتآزر ، الذى أساسه وحدة العقيدة حول القرآن ، وهى « جامعة الاعتقاد » (٥٧) ، بما يؤدى الى الاتفاق السياسى على درء « الخطر الغربى » ٠ يقول فى نص نموذجى من « العروة الوثقى » : « لا ألتمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا ، فانما هذا ربما كان عسيرا ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ٠ وكل ذى ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فان حياته بحياته وبقاءه ببقائه ، الا أن هذا ، بعد كونه أساسا لدينهم ، تقضى به الضرورة ، وتحكم به الحاجة فى هذه الأوقات » (٥٨) ٠

ان ما تطلبه جريدة « العروة الوثقى » انما هو اتحاد الكلمة : « الذى يحكم به العقل الصريح ويشهد به سير الاجتماع الانسانى ٠٠٠ ان الأمم الكبيرة اذا عراها ضعف لافتراق فى الكلمة ٠٠٠ ثم صالت عليها قوة أجنبية ٠٠٠ فزعت الى استبقاء الموجود ورد المفقود ٠٠٠ وعند ذلك تحس بقوتها الحقيقية ، وهى ما تكون بالتئام أفرادها والتحام آحادها » ٠ وتقول فى مكان آخر : « ان المسلمين لا يحتاجون فى صيانة حقوقهم الا الى تنبه أفكارهم لمعرفة ما به يكون الدفاع واتفاق آرائهم على القيام به عند لزومه وارتباط قلوبهم الناشىء بما يطرأ على الملة من أخطار » (٥٩) ٠

ولن تجد فى « العروة الوثقى » ما يدل على دعوة الى الالتفاف حول السلطان عبد الحميد رأسا للوحدة الاسلامية ، بل تقول الجريدة صراحة فى النص الأسبق : « لا ألتمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصا واحدا ، فان هذا ربما كان عسيرا ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى مالك على ملكه يسعى

بجهده لحفظ الآخر ما استطاع فان حياته بحياته وبقاءه ببقائه » (٦٠) ٠
وتقول الجريدة فى موضع آخر : « وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الالهية ، التى لا تميز بين جنس وجنس ، واجتماع آراء الأمة ، وليس للوازع أدنى امتياز عنهم الا بكونه أحرصهم على حفظ الشريعة والدفاع عنها » (٦١) ٠ بل انها تستهدف نقد السلطة العثمانية حين تقول فى السطور السابقة على ذلك مباشرة حول الشروط الشرعية للحاكم : « [أصول الدين الاسلامى] جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئيها وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات واقامة الحدود وتعيين شرطها ، لا يكون القابض على زمامها الا من أشد الناس خضوعا لها ، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز فى جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية ، وانما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة » (٦٢) ٠

والحق أن « العروة الوثقى » ترى أن قادة الوحدة الاسلامية الطبيعيين انما هم العلماء الملتفون حول الشريعة ، بعد أن تلهى الحكام فى الدفاع عن مصالحهم الخصوصية (٦٣) ٠ ونشير هنا الى أن غرض عبد الحميد كان سياسيا وحسب ، أما عند الأفغانى فان الغرض السياسى (رد الغرب) يرتبط أوثق بالاصلاح الدينى والعقلى والأخلاقى جميعا ٠ والخلاصة أن هناك اختلافات ضخمة بين مفهوم « العروة الوثقى » عن طبيعة الوحدة الاسلامية ومظهرها وكيف تتحقق ومن يحققها وبين تصورات السلطان عبد الحميد ٠

ثم كانت مرحلة جديدة فى حياة جمال الدين الأفغانى حين استقر به المقام فى الآستانة ضيفا على السلطان وسجينا عنده فى الواقع ٠ وهنا نجد الأفغانى يقترب ، بحكم الظروف القاهرة على ما يبدو ، من أغراض عبد الحميد بعض الشىء ، حين يعلن للسلطان مشروعا لاعادة توزيع ممالك الدولة العثمانية واعطائها قدرا أعلى من الاستقلال الذاتى تحت اسم « الخديويات » ، ويقول له : « يا مولاى ، وعزة الحق ، وبولائى لأمير المؤمنين ونصحى للمسلمين ، ان ما ساقنى لما قلته الا الاخلاص ، والحرص على الملك ، والغيرة على الدولة والممالك الاسلامية الشرقية ، التى ليس لجمع شتاتها وتوحيد كلمتها الا الاعتصام والانضواء تحت لواء الخلافة » (٦٤) ٠

ثم يسير به الخيال أشواطا بعيدة حين يقول ردا على سؤال السلطان : « ماذا تركت يا حضرة السيد للسلطان ، وما أبقيت لتخت آل عثمان ؟ » ، يقول : « يبقى جلالة مولاى السلطان ملك أولئك الملوك ، ويضم الى العرش العثمانى عشرة عروش غير عرش مصر ، « ثم متى نهضت تلك المقاطعات

والخديويات ... لا شك فى أن ايران تسرع لمقام السلطنة العظمى للاتحاد معها ، اذ هى فى أمس الحاجة لشد الأزر ، ولصون كيانها من مطامع الغرب ، الموجه نحو عموم دول الشرق . ثم ما أسرع الأفغان للانتظام فى ذلك السلك ، سلك اجتماع كلمة دول الشرق الاسلامية تحت راية الخلافة العظمى والسلطة الكبرى . ثم ومتى تم ذلك ، وسيتم ان شاء الله ، هل تقعد أهل الهند ، وراجاتها وأمراؤها ، والمائة وثمانون مليونا من المسلمين ، عن نصرة الخليفة الأعظم واللحاق لشد ساعد اخوانهم.؟ » (٦٥) .

ماذا أتى بالأفغانى الىالآستانة وما الذى جعلالسلطان يستدعيه اليها؟ هل كان ذلك بداية خطة جديدة لتوحيد العالم الاسلامى كما قد يدل على ذلك قول الأفغانى : « أما ما رأيته من يقظة السلطان وشدة حذره ، واعداده العدة اللازمة لابطال مكايد أوربا ، وحسن نواياه ، واستعداده للنهوض بالدولة ، الذى فيه نهضة للمسلمين عموما ، فقد دفعنى الى مد يدى له ، فبايعته بالخلافة والملك عالما علم اليقين أن الممالك الاسلامية فى الشرق لا تسلم من شراك أوربا ، ولا من السعى وراء اضعافها وتجزأتها ، وفى الأخير ازدرادها ، واحدة بعد أخرى ، الا بيقظة وانتباه عمومى ، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم » ؟ (٦٦) .

أم أن السلطان أراد أن يستخدمه واسطة بين العالم السنى والعالم الشيعى (والأفغانى فى حقيقته كما نعرف الآن ، وكما كان السلطان لا شك يعرف ، ذو أصل ايرانى شيعى) ، على الأخص ؟ (٦٧) أم أن السلطان أراد أن يتحفظ على هذه الشخصية الخطرة ويسجنها فى سجن الوظائف (حيث عرض عليه منصب مشيخة الاسلام) (٦٨) ، أو على الأقل تحت عيون جواسيسه فى الآستانة ؟ وهل أراد أن يسجنه فى الآستانة لمصلحته أم من أجل شاه ايران ؟ أم ليستشيره على وجه عام ؟ (٦٨مكرر). ليس من السهل الاجابة عن الأسئلة المتقدمة فى ظل الحالة الراهنة للدراسات ، وانما لدينا حقيقة واقعة : هى أن الأفغانى لم يشترك مع السلطان عبد الحميد فى أى عمل تنفيذى فى اطار فكرة الجامعة الاسلامية (٦٩) .

لقد أخذنا الأفغانى نموذجا على موقف التأييد لفكرة الجامعة الاسلامية ، لأنه كان يرى ، من بين ما يرى من أشياء متناقضة فيما بينها ، فى الانتماء الاسلامى رابطة تعلو على رابطة الجنسية والقومية . ونأتى الآن الى نموذج لموقف « التعاطف » مع الفكرة ، أى تأييدها على وجه عام ولكن دون أن تكون هى المحور الرئيسى عند صاحب التعاطف ، ونختار موقف مصطفى كامل . وقد كان من أشد ألوان الانتقاد التى تعرض لها

الزعيم المصرى من خصومه المصريين أنه ينادى فى الوقت ذاته بالوطنية المصرية وبالعثمانية الاسلامية • والواقع أن موقف مصطفى كامل هو موقف توفيقى بين الفكرة القومية والفكرة الاسلامية ، وبين المصرية والعثمانية • ولابد أن نسارع الى القول بأن الرجل رجل سياسة ، وقد وجد أنه لا فائدة يجنيها من حرق الورقة العثمانية طالما كانت مصر تحت الاحتلال البريطانى ، وأنه من الحمق أن يحرم نفسه من تأييد الدولة العثمانية لمطلب الجلاء ، حتى ولو كان تأييدا شكليا ، وأن ينبه الرأى العام فى أوربا وفرنسا على الأخص الى أن الاعتداء على مصر انما هو اعتداء على الدولة العثمانية صاحبة السيادة على مصر ، وأن بريطانيا تقوم ، باحتلالها لمصر ، بعدوان صريح على السلطان العثمانى • وقد كتب يقول سنة ١٩٠٦ : « ان اتفاقنا مع تركيا كان دائما أساسا من أسس سياستنا » (٧٠) ، وخطب فى يناير سنة ١٩٠٧ بمناسبة عيد تأسيس الدولة العثمانية : « يستحيل علينا أن يطلب واحد منا مالكا أجنبيا عنا ، فنحن لا نود الا أن نكون قوة محالفة للدولة العلية ، ننصرها وتنصرنا ونعتز بها وتعتز بنا » (٧١) • ونلاحظ هنا أن انتباهه الى تحسين العلاقات مع السلطان العثمانى جاء فى أخريات حياته بعد أن فقد الأمل فى فرنسا التى اقتسمت مع انجلترا النفوذ فى قطعتين من العالم الاسلامى فى « الاتفاق الودى » عام ١٩٠٥ ، وان كان موقفه الايجابى من الدولة العثمانية يعود الى ما قبل ذلك بوقت طويل ، اذ يصرح فى خريف ١٨٩٦ م : « ان سياسة مصر نحو الدولة العثمانية ، وهى السياسة التى يجرى عليها الوطنيون الصادقون ، هى سياسة حسن التقرب منها ، وتوطيد العلاقات الحسنة معها ، والتاريخ يعلمنا ألا نتبع حيالها غير هذه السياسة ، لأنه اذا كان الانجليز قد احتلوا مصر ، فالسبب فى ذلك ولا شك هو النفور والخصام اللذان كانا مستحكمين قبل الاحتلال بين السلطان والخديو السابق توفيق باشا » (٧٢) • وقد دافع فى خطاب بالاسكندرية فى ٣ يونية سنة ١٨٩٧ عن موقف المصريين المتعاطف مع الدولة العثمانية خلال الحرب التركية ـ اليونانية (ابريل ـ نوفمبر سنة ١٨٩٧) ، وأيد الاكتتاب الذى نظم لصالح الجيش العثمانى (٧٣) ، ورأى أن مغزى ذلك أنه ضربة للاحتلال البريطانى : « ان مظاهرة الأمة المصرية نحو الدولة العلية هى مظاهرة قوية ضد الاحتلال الانجليزى ، واشتراك أفراد الأمة على اختلافهم فى الاكتتاب للجيش العثمانى هو اقتراع عام ضد الانجليز فى مصر » (٧٤) ، كما أرسل الى الباب العالى يهنىء بانتصار الجيش العثمانى ، الذى يسميه « جيش الخلافة » فى حديث سابق (٧٥) ، ايقترح أن يشترط السلطان على دول أوربا لعقد الصلح جلاء الانجليز عن مصر مقابل جلاء الجيش العثمانى عن اليونان (٧٦) • وقد رأى مصطفى كامل أن تدهور المسلمين فى كل بلاد

العالم وأسباب فقدهم لعظمتهم تكمن فى انقسامهم وفى ابتعادهم عن المبادىء الدينية المقدسة٠وباسم هذه المبادىء فان على الشعب المصرى أن يعمل فى « وحدة صحيحة مع تركيا » ، واذا كانت الامبراطورية العثمانية هى رأس الاسلام فان مصر هى « روحه » بل هى مركزه ذاته ٠ ورغم كون مصر مسلمة ، فان ذلك لم يكن يعنى عند مصطفى كامل أنها عربية ، لأن مسلمى مصر هم مصريون ، « وأجداد الغالبية العظمى منهم فراعنة » . لذلك حارب مصطفى كامل الفكرة العربية الناشئة وطالب المصريين بالالتفاف حول راية الخلافة ، ورأى أن ناشرى فكرة « الخلافة العربية » « دخلاء » و « منافقون » ، لأن فكرتهم ، التى تؤدى الى زعزعة القوة العثمانية ، ما هى الا ألعوبة فى أيدى القوة الأجنبية ، وتؤدى الى تسليم مصر نهائيا الى محتليها (٧٧) ٠

وقد حاول مصطفى كامل التوفيق بين الوطنية ، التى يرى أنها « العماد لكل مملكة والأساس لكل دولة » (٧٨) وبين « الروح الاسلامى » ، لان « فى الاسلام كافة المواد الحيوية لأرقى مدنية يشتهيها بنو الانسان » (٧٩) ٠ ويقول : « قد يظن بعض الناس أن الدين ينافى الوطنية ٠٠ ولكنى أرى أن الدين والوطنية توأمان » (٨٠) ٠ وقد قام مصطفى كامل باصدار جريدة أسبوعية باسم « العالم الاسلامى » كان ينشر بها ما يهم الاسلام من المقالات والانباء (٨١) ٠ ولكننا لا نعلم له أية مواقف فى اتجاه « الجامعة الاسلامية » أو فى اتجاه الوحدة الاسلامية عامة ، اللهم الا الدفاع عن الشعور بالترابط بين المسلمين و « ميل كل مسلم لأبناء دينه » ، وهذا هو تعريفه لمضمون الجامعة الاسلامية ٠ ويجمع خلاصة موقفه هذا النص الذى نشر فى جريدة « ليطان » الفرنسية فى ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٦ ، ردا على مقالة نشرتها الجريدة عن الجامعة الاسلامية : « لقد فسرت كلمة الجامعة الاسلامية فى أوربا تفسيرا لا يتفق ومعناها الحقيقى ٠٠ انه لا يوجد مسلم متنور يعتقد لحظة واحدة أن الشعوب الاسلامية يمكنها أن تؤلف عصبة ضد أوربا ٠ وانى أتساءل من الرجل العاقل السليم الادراك الذى يصدق امكان تغلب الشعوب الاسلامية على كافة الدول الأوربية ٠ ان الحقيقة الساطعة الخالصة من كل شىء هى أن حركة الجامعة الاسلامية بالمعنى المقصود منها فى أوربا ، أى الحرب الدينية ، لا وجود لها بالمرة ٠٠٠ أما الشعور الموجود حقيقة بلا نزاع عند كافة الشعوب الاسلامية فهو شعور انعطافها وحنانها لبعضها البعض ٠٠٠ وانه لما كان لتأخر الشعوب الاسلامية أسباب واحدة فان نهضتهم تكون بوسائل واحدة » (٨٢) ٠

ونأتى الآن الى موقف المعارضة الصريحة للجامعة الاسلامية ، ويمثله الى أعلى درجة من الوضوح والصراحة والحسم أحمد لطفى السيد ، الذى

يرفض أن يكون الدين أساسا للسياسة الدنيوية ، فهذا « مذهب خطر » ، لأن « المنافع الحيوية هي وحـــدها التي يصبح اتخاذها قاعدة للأعمـــال السياسة.» (٨٣) • وهو يرى أن الاســـتقلال بغير القومية لا معنى له ، وأن « القومية المصرية » معناها أن تكون مصر للمصريين لا لكل المسلمين في أنحاء الأرض • يقول : « كثير [من قادة الرأى العام فى مصر] من لا يقيم وزنا للقومية المصرية في تربية شعور المصرى • يقول ان مصر ليست وطنا للمصريين فقط ، بل هي وطن لكل مسلم يحل في أرضها ســـواء كان عثمانيا أو غير عثماني ، فرنساويا أو انكليزيا ، صينيا أو يابانيا • على ذلك تكون القومية المصرية أو الجنسية المصرية معدمة • ومتى انعدمت القومية كيف يفهم الاستقلال ؟ وأدنى مراتب الاستقلال الاختصـــــاص بالحقوق الوطنية فى مسطح الأرض المحدود بحدود جغرافية معينة • الا أن تقولوا معى ان صاحب هذا الرأى يريد الغرض ولا يريد المقدمة ، يطلب الاستقلال ، ويهيء شعور العامة الى نقيضه » (٨٤) • أما « الجامعـــــة الاسلامية » ، فقد خصص لها أحمد لطفى السيد قسما من حديثـــه حول تقييم أعمال اللورد كرومر فى مصر • يقول عن الفكرة المسماة باســـــم « الجامعة الاســلامية » : « ان فكرة الوحدة الاسلامية قد تجول أحيانا بخواطر بعض النــاس الذين لا يزالون بعيــدين عن الاشتغال بالســياسة والنظر فى الأمور العامة بشيء من التوفيق ، ولكن تلك الفكرة لم تخرج عن حيز الخواطر ، تظهر وتختفى تبعا للحوادث ••• ونحن لا نعرف أنه يوجد فى اللغة كلمة جامعة مسيحية (بانكريستيانسم) كما خلقت كلمة جامعة اسلامية (بانسلاميزم) • على أن عقلاء المصريين لا يرون لكلتيهما وجودا فى العالم » • ويضيف أحمد لطفى السيد : « أما كون الجامعة الاسلامية موجودة وجودا مطلقا أو أنها مقصد من المقاصــــد التى يسعى المسلمون لتحقيقها ، فهذا لا دليل عليه مطلقا • كما أنه لو حوول ايجادها لاستحال ذلك بالمرة على طلابه • علمنا بالتاريخ وطبائع البشر أنه لا شيء يجمع بين الناس الا المنافع ، فاذا تناقضت المنافع بين قلبين ، اســـتحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة فى الجنسية أو وحدة فى الدين » • ويسخر أحمد لطفى السيد من الفكرة قائلا : « ان أحسن ما قرأنا فى أمر الجامعة الاسلامية هو ما ذكـره الأستاذ براون فى خطاباته التى ألقاها فى كلية كمبردج سنة ١٩٠٢ ، وأبان فيها أن الجامعة الاسلامية هى خرافة ابتدعها دماغ مكاتب التيمس فى فينا • قال الأستاذ براون : « انه ليس من السهل تعريف معنى البانسلاميزم بعبارة تنطبق على المثـــل العربى المشهور : « خير الكلام ما قل ودل » • ومع الأسف اننى استشرت أحد أصـــدقائى المسلمين فى هذا الموضوع فعرفنى معنى « بانسلاميزم » بلا تردد فى بضع كلمات وهى « ان البانسلاميزم هي خرافة خلقها دماغ مكاتب التيمس

في فينا » (٨٥) • وسوف نجد تعبيرا مشابها عند محمد عبده أطلقه منذ عام ١٩٠٠ م •

وهكذا يمكن تلخيص قضايا أحمد لطفى السيد حول الجامعة الاسلامية فى هذه الأربعة :

١ ـ الجامعة الاسلامية لا وجود لها ، والواقع فى الوجـــود هو الفـــرقة الاسلامية لا الجامعة الاسلامية •

٢ ـ ولا يمكن لها أن توجـــد •

٣ ـ وانما هى كيان لفظى جسمته السياسة الاستعمارية لتتخذ منـــه ذريعة للهجوم على المسلمين واتهامهم بالتعصب •

٤ ـ وكل ما فى الأمر هو وجود « جاذبية » دينية بين المسلمين •

وان القارىء قد لاحظ ولا شك وجود بعض التشابه بين جوانب من موقف أحمد لطفى السيد وأخرى من موقف مصطفى كامـــل ، حيث ينفى الاثنان وجود حركة الجامعة الاسلامية بالمعنى المقصود منهـــا فى أوربا ، ويريان انها ، فى الوجدان الاسلامى ، مجرد « شعور بالانعطاف والحنان » بين المسلمين • على ان الأطرف من ذلك أن موقف نفى وجـود الجامعـــة الاسلامية على صورة ما يأتى أيضا عند الشيخ محمد عبده ، الذى يقول فى رده على ما ذكره جابرييل هانوتو حول « دعوة الى توحيد كلمة المسلمين قاطبة » : « أؤكد لمسيو هانوتو أن هذه الدعوة [الى توحيد كلمة المسلمين وجمع السلطة الدينية والسياسية فى شخص واحـــد فى جميع البـــلاد الاسلامية] لم يوجد لها أثر اليوم فى بلد من بلاد المسلمين • ولو خطـــا خطوة الى معرفة أحوالهم على ما هى عليه ، لما خطر بباله أن يشير الى هذه الدعوة فضلا عن أن يبنى عليها حكما • وان ما علق بالأوهام منها فانما منشؤه سوء فهم بعض مسيحيى الشرق ثم انعكاس ذلك فى أذهان سياسيى الغرب » (٨٦) • وهكذا فان تلك الدعوة التى تحدث عنها هانوتو انما هى محض « غول » من خياله • يقول محمد عبده : « لم يخطر ببال أحمد ممن يدعو الى الرجعة الى الدين ، سواء فى مصر أو غيرها ، أن يثيرفتنة على الأوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين ، غير أن بعض المسيحيين اذا سمع قولا فى الدين أعرض عن فهمه ، وأنشأ لنفسه غولا من خياله ، يخاف منه ويخشى غائلته يسميه باسم الدين ، وبعضهم يظن أنه لو انتبه المسلمون الى شئونهم ، ورجعوا الى الأخذ بالصحيح من دينهم لاعتصموا بجامعتهم ، واستعانوا على تقويم أمورهم بأنفسهم ، واستغنوا عمن أدخلوه في أعمالهم من غيرهم » (٨٧) •

ان كل ما فى الأمر هو اجتماع كلمة المسلمين على مقصد واحـــد : « مقصد الجميع ينحصر فى استعمال ثقة المسلم بدينه فى تقويم شئونه ، ويمكن أن يقال ان الغرض الذى يرمى اليـــه جميعهم انمـا هو تصحيح الاعتقاد ، وازالة ما طرأ عليه من الخطأ فى فهم نصوص الدين » (٨٨) · « نعم ، يعرض فى طريقة الدعوة الى الدين على هذا الوجه أن يلتمس مسلم بمصر معونة من مسلم آخر بسورية أو بالهند أو بالعجم أو بأفغانستان أو بغير هذه الأقطار ، لأن مرض الجميع واحد ، وهو البدعة فى الدين ، فاذا نجح الدواء فى موضع ، كان السليم أسوة للمريض فى موضع آخر · أما السعى فى توحيد كلمة المسلمين وهم كما هم ، فلن يمر بعقل أحد منهم ، ولو دعـا اليه داع لكان أجـــدر به أن يرســــــل الى مستشفى المجانين » (٨٩) · ان الجامعة الاسلامية الحقة انما هى جامعــة العقيدة لا أكثر : « يكتب بعض أرباب الأقلام من المسلمين فى حكمة الحج ويقول انه صلة بين المسلمين فى جميع أقطار الأرض ومن أفضل الوسائل للتعاون بينهم ، فعليهم أن يستفيدوا منه · وهو كلام حق ، لكن لا ينبغى أن يفهم على غير وجهه ، فان الغرض منه أن يذكر المسلمون ما بينهم من جامعة الدين، حتى يستعين بعضهم ببعض على اصلاح ما فسد من عقائدهم أو أضل من أعمالهم ، وفى مدافعة ما ينزل بهم من قحط أو ظلم أو بـــلاء » (٩٠) · وبعبارة أفصح فان توحيد المسلمين ليس له هدف سياسى ، ولا ينبغى أن تفهم الاشارة الى السلطان عبد الحميد بأكثر من تعلق المسلمين بأكبر حاكم اسلامى : « يكثر المسلمون اليـــوم من ذكر الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد ويعلقون آمالهم بهمته ، وكثير منهم يدعو الى عقد الولاء له · وهذا أمر لا ينبغى أن يدهش أحدا ، فان هذه الدولة هى أكبر دول الاسلام اليوم ، وسلطانها أفخـــم سلاطينهم ، ومنه يرتجى انقاذ ما بين يديه من المسلمين لما حل بهم ، وهو أقدر الناس على اصلاح شئونهم ، وعلى مساعدة الداعين الى تمحيص العقائد ، وتهذيب الأخلاق ، بالرجوع الى أصول الدين الطاهرة النقية · فأى شىء فى هذا يزعج أوربا حتى تتحد على هضم حقوق المسلمين اذا حدثت حوادث مثـــل الحوادث الماضــــية كما يقول مسيو هانوتو ؟ » (٩١) ·

أما ما ســـميناه باســـم موقف التحفظ ، فانه يجمع بين التأييد والمعارضة ، ولعل أهم من يمثل هذا الموقف هو عبد الرحمن الكواكبى ، المفكر السورى الذى هرب من ولاة السلطان فى حلب ولجأ الى مصر ، حيث نشر بها كتابيه « أم القرى » و « طبـــائع الاستبداد » (ما بـين عامى ١٨٩٨ و ١٩٠٠ م) · ولعل مما يدل على موقف التحفظ ذلك أن كتـابه الثانى لايتناول فكرة الجامعة الاسلامية على أى نحو ، أما كتابه الأول فانه مخصص بأكمله للحديث عن موضوعين : أسباب ضعف العالم الاسلامى

وسبل قوته ، ومنها « جمع الكلمة الدينية ، بل الكلمة الشرقية » (٩٢) ٠ وهنا نلاحظ على الفور تحفظا جديدا : فالكواكبى يدعو الى «: الجامعة الاسلامية » ، وهو يستخدم هذا الاصطلاح حرفيا ، ولكنه الى جانبه ينظر الى جمع الكلمة الشرقية بل والى « الجامعة الانسانية » (٩٣) ٠

التحفظ الثالث عند الكواكبى يقوم فى أن الجامعة الاسلامية عنده ذات طابع علمى أولا ، « فلا يعنيهـــا غير أمر النهضـــة الدينية » (٩٤) و « جمع الكلمه الدينية » (٩٥) ، ولكن رغم ان مطمحهـــا « منحصر فى النهضه الدينية فقط » ، الا أنه يؤمل « ان ياتى النظـــام السياسى تبعا للدين » (٩٦) ، بمعنى أن يتوافق مع قواعده لا أكثر ٠ ذلك أن الكواكبى يؤكد على الفصل الحاسم بين الدين والملك ، وهى مسألة سيختلف حولها مع مواصله محمد رشيد رضا محرر « المنار » (٩٧) ، ويقول عن السلطان : « ان حضرة السلطان المعظم يصلح أن يكون عضوا عظيما فى الأمر ، أما اذا أراد ان يـكون هو القـائم فلا يتم قطعيـا ، لان الدين شىء والملك شىء آخر » (٩٨) ٠ بل ان الكواكبى ليرفض دعوى السلطان بالخلافة ، لأنه رجل ملك وحلم وليس رجل دين ، واذا كان له ان يختـار بين مصلحه الملك ومصلحة الدين فانه سيختار الأولى ويقدمها على الثانيـة : « ان احتـرام الشعائر الدينية فى أكثر ملوك آل عثمان هو ظواهر محضة ، وليس من غرضهـم ، ولا من شأنهم ، أن يقدموا الاهتمـــام بالدين على مصلحة الملك » (٩٩) ٠ أما الخلافة ، فانها ينبغى أن تذهب الى عربى قرشى ، على أن تظل دينيه وحسب(١٠٠)،ومحدودة السلطات ومربوطه بالشورى(١٠١)٠ وقد أدرك الكواكبى مثل كثيرين غيره الهدف الحقيقى من استخدام السلطان للقب الخلافة ، ولكنه أوضح من عبر عن ذلك بصراحة كاملة : « أما الترك ، فاذا دقق الأوربيون سياستهم ، يجدونهم لا يقصدون بالاستناد للدين غير التلاعب السياسى وقيادة الناس الى سياستهم بسهولة ، وارهاب أوربا باسم الخلافة وباسم الرأى العام (١٠٢) » ، والتعبير الأخير اشارة واضحة الى الجامعة الاسلامية ٠ ومن المعروف أن الكواكبى كان من أكبر منتقدى الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد (١٠٣) ٠ وهو يشكل مرحلة انتقال بين فكرة الجامعة الاسلامية والفكرة العربية حين يجعل للعرب ، ويقصد بهم عرب الجزيرة دوما ، مكانا فى المقدمة ، ويقول : « عرب الجزيرة هم مؤسسو الجامعة الاسلامية لظهور الدين فيهم » (١٠٤) ، ومن الظاهر من التعبير الأخير أنه يقصد من « الجامعة الاسلامية » هنا الظاهرة العامة التى تربط بين المسلمين ، أو هى الاسلام ذاته ٠ وهكذا نجد الكواكبى يوافق على الفكرة ولكنه يخلع عنها الطابع السياسى ويجعل مضمونها علميا ودينيا وحسب ، وينزع من آل عثمان دعوى ترأسها ويندد باستخدامهم لها فى أغراضهم السياسية الخاصة ٠

ولننظر الآن الى مجمل المواقف نظرة شاملة • وأول ما نلاحظه هو أن موقف المعارضة هو أقل المواقف انتشارا ، وهو أمر طبيعي ، ليس فقط لأنه يحتاج الى بعد زمني يستطيع معه الناظر ان يقدر الفكرة في سيرها التاريخي وجوانبها النظرية ، بل وكذلك لأنه يحتاج الى جسارة كبرى ، وخاصة في الفترة التي نتحدث في اطارها ، حيث تمتعت فكرة الجامعة الاسلامية أحيانا بهالة من القداسة الدينية . ولهذا سيكون على المتحفظ وعلى المعارض على السواء أن يقدما قدما ويؤخرا الأخرى . وقليلا ما حدث الصدام مع الفكرة من أمام ومباشرة •

والحق أن دواعي قبول الفكرة ، أو عدم معارضتها على الأقل ، كانت أكثر بكثير من دواعي رفضها ، ونستطيع أن نجمع دواعي التأييد فيما يلي بإيجاز على الترتيب :

١ ـ أن الجامعة الاسلامية تبدو وكأنها ظاهرة « طبيعية » في اطار أبعاد النفسية الاسلامية ، فكل المسلمين أمة واحدة ، والوحدة هي الأصل ، والتفرق هو العرض •

٢ ـ أنها شيء موجود قائم بالفعل ، على الأقل على مستوى « الانعطاف » الاسلامي المتبادل ، وتغذية مظاهر السلوك الواحد المتمثل على الاخص في الصلاة الى قبلة واحدة والحج • ولن يستطيع أي معارض للفكرة في شكلها الأكثر تعقيدا أن ينكر هذه البؤرة الدائمة الثابتة للوحدة الاسلامية ، على الأقل في صورتها العاطفية أو الشعورية •

٣ ـ أنها من أقوى الوسائل ، نظريا ، لردع الغرب عن الهجوم على العالم الاسلامي ولرده عن المواقع التي سيطر عليها •

٤ ـ وهي فكرة لاتحتاج لنشرها الا الى أبسط التكاليف ، ويكفي في هذا السبيل مجرد التنبيه اليها (وهو أمر أكدت عليه كثيرا مجلة « العروة الوثقى ») •

٥ ـ كذلك ، فانها تعتمد على خلفية انفعالية هائلة توجد كامنة أو ظاهرة عند كل المسلمين على السواء ، وليست خلقا جديدا مثل الفكرة القومية مثلا •

٦ ـ أخيرا ، فان لها جمهورا ذا تأثير لايمكن تجاهله ، وهم العامة الذين يحكمهم دافع التلقائية لا دافع الحسابات المتروية •

وهذه هي دواعي الرفض عند أصحاب موقف الرفض ، وهو موقف بعض الخاصة والذي تطلب جسارة كبيرة وقدرات على التحليل العقلي القادر على البعد عن العواطف :

١ ـ رفض التداخل بين الدين والسياسة ، وعلى الأخص تداخل الدين في السياســـة ·

٢ ـ انطلق أصحاب هذا الموقف من الفكرة القومية ومنها وحدها ·

٣ ـ وهناك أخيرا عدم الثقة في السلطان عبد الحميد الذى ارتبطت فكرة الجامعة الاسلامية به عن حق أو غير حق ·

والواقع أن الحقل الشعورى والتصورى الذى وضعت فيـه فكرة الجامعة الاسلامية ، وأدركت في اطاره ، حقل واسع المدى متشعب الخيوط ومعقد الجوانب في آن واحد · فهناك الاحساس بخطر الغرب والشعور بضعف العالم الاسلامي في كليته وأجزائه ، وهناك تصور الأمة الاسلامية والخلافة الاسلامية ، وهناك مطلب اليقظة أو النهضة الاسلامية ، وهناك الاتجاه التقليدى نحو جعل الدين قيما على تصرفات الحاكم والاتجاه الجديد نحو الفصل بين الدين والدولة ، وهناك الاتجاه نحو تقديم الانتماء الدينى على الانتماء الوطنى أو القومى ، وهناك الاتجاه المعاكس ، وهناك من يؤكد على الاسلام ذاته ، ومن يؤكد على المسلمين ، ومن يؤكد على علماء الدين بصـفتهم حمـاة الشريعه الحقيقيين بغير غرض ، ومن يؤكد على الحاكم ودولته ، وهناك من ينبه الى مطلب الجهاد الاسلامى ومن يكتفى بالترابط ، وقد يكون الترابط دينيا وعلميا وحسب ، أو قد يزيد ليصبح سياسيا على درجة أو أخرى · ولكن يبدو لنـا أن أكثر ما عقـد وضع فكرة الجامعة الاسلامية هو صلتها بالسلطان عبد الحميد وبالدولة العثمانية ، الى درجة أن مقياس درجة التأييد لها أو المعارضة ، ودرجة الحرارة أو التحفظ ، يكون بحسب الموقف من السلطة العثمانية ومن السلطان عبد الحميد · وستكون نهاية فكرة الجامعة الاسلامية متزامنة مع سقوط عبد الحميد من جهة ، ومع انفصام العلاقة الفعلية بين الدولة العثمانيـــة وأهم أجزاء ممتلكاتها فى الجزيرة العربية والشام والعراق ومصر ، وأخيرا مع سقوط الدولة العثمانية ذاتها وقيام الجمهورية التركية (عام ١٩٢٢) ، التى سرعان ما أعلنت انهاء منصب الخلافة الذى استخدمه عبد الحميد ليكون بؤرة تجسيد حى لالتفاف المسلمين حول راية كبرى ·

تناقضـــات وعوائق :

لقد عانت فكرة الجامعة الاسلامية من تناقضات شكلت عوائق حالت دون التشكيل الواضح للفكرة وأدت فى النهاية الى فشلها فى الفترة التى نتناولها · وقد أشرنا الى تناقضات عند القائلين بها : فمنهم من فهمها فهما دينيا أو روحيا ، ومنهم من فهمها سياسيا ، ومنهم من تعاطف معها لأنها ارتبطت بالدولة العثمانية أو بالسلطان عبد الحميد ، ومنهم من أزور عنها

لنفس هذا الارتباط أو ذاك • ونعرض الآن لألوان أخرى من التناقضات : بعضها يقوم فى داخل الفكرة ذاتها ، وبعضها يقوم فى علاقتها مع عالم الواقع فى الفترة التاريخية موضع الفحص •

اولا ــ من داخل الفكرة ذاتها :

١ ــ لقد تعددت كما شاهدنا من البداية تصورات « الجامعة الاسلامية » سواء عند من استخدموا هذا التعبير نفسه ، أو عند من استخدموا مكانه تعبيرات قريبة (وهم الأغلبية فى الواقـــع) • ولكن معظم هؤلاء وأولئك كان واقعا تحت تأثير خدعة شبه سحرية ، وهى أنه يكفى أن تطلق الفكرة لكى تتحقق واقعيا ، وكأن « الكلمة » فيهـا بذاتها مقومات تحولها الى « شىء » • ويتضح هذا الانخداع شبه السحرى ، وله أصول يمكن تتبعها الى مصـــادرها ، فى نداءات جمال الدين الأفغانى على الأخص (١٠٥) •

٢ ــ اختلفت تصورات الفكرة بين كونها مجرد شعور وعاطفة وميـــل وجاذبية وانعطاف ، وبين كونها تصورا عقليا يمكن أن يتخذ شكل التنظيم ، والاتجاه الأول هو السائد تماما ، ويكاد أن ينفرد وحده بالسيادة فى الميدان •

٣ ــ ويتصل بهذا الاختيار اختيار آخر : هل المقصود هو التنبيه الى الرابطة الموجودة بالفعل بين كل المسلمين ، وهى بكل بساطة الدين الاسلامى نفسه ، أم هو ايجاد تكوين مبنى على تلك الرابطة يؤدى الى وحـــدة (بين الشعوب أم بين الدول أم بين الحكام أم بين كل المسلمين بعضهم مع بعض انفراديا ؟) تتخذ شكلا ايجابيا فعالا ؟

٤ ــ لقد كان هناك بعـــد شاسع بين المأمول والممكن ، وقد أضعف هذا التناقض من تأثير الفكرة على الغرب ، الذى أدرك فى داخله أن الجامعة الاسلامية ليست الا « نمرا من ورق » ، كما قيل حديثا ، أو انهـا « غول من خيال » كما قال محمد عبده •

٥ ــ كذلك كان هناك افتقار شديد الى التناسب بين ضخامة المطلوب وضعف الشعور الفعلى عند أفراد المسلمين فى شتى أنحاء بلادهم ، وما أقل من وصلتهم الدعوة الى الوحدة الاســلامية خارج مصر وسوريا ، وما أقل من وصلتهم تلك الدعوة بين هؤلاء على نحو يجذب تأييدهم الفعال • فلم يكن المجال مفتوحا لتلك الدعوة وحدها ، بل كانت تحارب بطرائق مختلفة من قبل جهات من بين المسلمين أنفســهم ومن الغرب المستعمر ، هذا فضـلا عن فواصل اللغـات

والمواصلات وضعف وسائل الاعلام ، وأخيرا وليس آخرا انشغال كل شعب بمشاغله ومشكلاته الخصوصية ٠

٦ ـ أشرنا من قبل الى التعارض بين الفهم الديني والفهم السياسى للفكرة٠ ونضيف هنا أن هناك ما هو أخطر : أن هذه الفكرة الدينية في طبيعتها قد خضعت للاستخدام السياسى ، حيث أن مصدرها سياسي وهدفها سياسى ٠ ولا شك أن ذلك قد أدى الى اضعاف الشحنة الأصلية لها ، ولو بقيت على المستوى الديني وحسب ، كما أراد لها أنبل الدعاة اليها وهو عبد الرحمن الكواكبى ، ووجدت تنظيما تتشكل فيه ومن خلاله تتحرك وتتحقق ، لكانت قد وصلت الى نتائج هامة ٠

٧ ـ والحق أن المسألة السابقة تثير مشكلة أهم ، هي التعارض بين الفهم الروحي والفهم السياسى للدين ، ولو نظرت الى أصحاب المواقف من الفكرة لوجدت مواقفهم يحددها هذا الاختيار الأصلى بين فهم دينى وفهم سياسى للجامعة الاسلامية ٠

٨ ـ ويمكن التعبير عن نفس الأمر من زاوية أخرى : فقد كان البعض ، وهم القلة ، مقتنعين بالفكرة ذاتها ، بينما كان الأكثرون يريدون استخدامها سياسيا ٠

٩ ـ وقد تجسد هذا التعارض على مستوى آخر ، حين أراد البعض بين المؤيدين ، وهم القلة فى هذا المعسكر ، أن تنضوى الفكرة تحت لواء القرآن ، بينما أراد الآخرون أن تنضوى تحت لواء السلطان العثمانى ٠

١٠ـ وهنا قد نصل الى أخطر التناقضات التى أضعفت الفكرة فى داخلها اضعافا شديدا : فقد كان مظهر الجامعة المأمولة اسلاميا فى الظاهر ، وأراد البعض أن يكون مظهرها ومخبرها على السواء اسلاميا ، ولكنها كانت فى واقع الأمر عثمانية الباطن ٠ فكان أن خلعت عليها شتى الاعتراضات التى كانت موجهة الى السيطرة العثمانية فى الحقيقة ٠ بعبارة أخرى : لقد رفض البعض الفكرة أو تحفظ بازائها بسبب ارتباطاتها العثمانية ، فقضى العنصر العثمانى فيها على الداعى الاسلامى الذى ظهرت عليه ٠

١١ـ ومن أوجه التناقض الجانبية التى أثرت على قابلية الفكرة لأن تصدق أن الدولة العثمانية تتخذ الجامعة الاسلامية سياسة رسمية لها فى عهد السلطان عبد الحميد ، بينما هى تستمر فى نفس الوقت ببطء

ولكن باطراد فى الأخذ بمظـــاهر التغريب المختلفـــة ، فى التعليم والادارة والجيش وغير ذلك ٠

١٢ـ أخيرا ، فان السلطان عبد الحميد أراد أن يتخـذ مطيـة له لنشر الجامعة الاسلامية جواد « الخلافة الاسلامية » ، ولكنه اختار الجواد الضعيف (وان لم يكن أمامه من جواد غيره) ، لأن الوظيفة كانت قد بليت ولم يعد أحد يتذكر لها سلطانا على أحد ٠ واذا كان هناك من تأثر بلقب الخلافة فانما ذلك لأنه كان مقرونا بلقب السلطان العثمانى لا أكثر ٠

ثانيا ـ بين الفكرة والواقع :

١ ـ ســاد الفترة التى ندرسها شعور عام بتخاذل الحكام المسلمين الى درجة الاعتقاد أنهم غير جديرين بمناصبهم ، ولكن زاد على ذلك أن أحداثا معينة أثارت الشبك فى حقيقة نواياهم وأظهـرت على الأقل البون الشاسع بين ادعاءاتهـم وبين واقع تصرفاتهم ٠ ونضرب مثلين : الأول ، حين قامت روســيا خلال الستينات والسبعينات من القرن التاسع عشر الميلادى باحتلال الممالك الاسلامية فى وسط آســيا ولم تحرك الدولة العثمانية ساكنا ، الثـانى ، هو تخاذل السلطان عبد الحميد عن حماية مصر من الاحتلال البريطانى ، بل ان البعض ، مثل الأفغانى ، سيرى فى سلوكه سببا مساعدا على ذلك الاحتـــلال ٠

٢ ـ صحيح أن السلطان عبد الحميد استأجر عددا من الصحف للدعاية لفكرة الجامعة الاسلامية ، ومن خلالها له هو شخصيا ، ولكن الناظر المدقق لن يجد محاولة واحدة لتحقيق أى نوع من التجمع الاسلامى ، حتى ولو كان على هيئة مؤتمر علمى ٠

٣ ـ فكرة الجامعة الاسلامية بطبيعتها فكرة جمعية تؤدى فى نهاية الأمر الى طمس الفروق الفردية ، سواء بين الأفراد أو بين الشعوب ٠ هذا بينما كان العصر عصر انتباه الشرقيين بعـــامة الى المذهب الأوربى فى القومية وعصر التطلع الى تأكيد « الشخصية » و « الأنانيـــة » (بالمعنى الذى حدده أحمد لطفى السيد لهذا التعبير ، وهو انتباه كل شخص الى ذاته ، ليستطيع أن يقول « أنا ») ٠ لهذا كان من الصعب أن تتقبل الأجيال الجديدة التى تعلمت على الطريقة الغربية متضمنات فكرة الجامعة الاســـلامية ، حتى لو تركنا جانبا ارتباطات الفكرة التركية ومع السلطان عبد الحميد شخصيا ٠

٤ ـ وبصفة أعم فان تلك الأجيال كانت تتطلع الى أفكار الاستقلال والدستور والى الاصلاح الدينى ، بينما السلطان ، وأنصاره معه ، يتخذ من الجامعة الاسلامية ذريعة لتحطيم هذه الأفكار ذاتها ٠

٥ ـ ويجب أن نخص بالذكر الفكرة الغربية التى أبرزتها الثورة الفرنسية، وهى فكرة الفصل بين الدين والسياسة ، فكان من أهم أهداف السلطان عبد الحميد ضرب هذه الفكرة عن طريق الجامعة الاسلامية ، بوسيلة « التغييم » عليها بالهالة الدينية التى ظن أنها له وأنها قادرة على وقف العقول طويلا عن التفكير المستقل ٠ ومن الطريف أن الشيخ محمد عبده سيذهب الى أن الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية هو من مذهب الإسلام ، الذى ينكر من البداية وجود أية سلطة روحية ، قد تدعى لنفسها التأثير على السياسة باسم الدين ، اللهم الا سلطة الموعظة الحسنة وهى لكل مسلم ، ضعيفا كان أم قويا ، على كل مسلم آخر ، وهى ليست بذات طبيعة سياسية ٠

٦ ـ بل أن فكرة الجامعة الاسلامية تظهر فى وقت أخذت فيه فى الاستقرار فكرة جديدة بل وثورية ، وهى أن الشرط الأكبر للحاكم ليس أن يكون من نفس الدين الذى يدين به المحكومون ، بل هو العدل ، حتى ولو كان من دين مختلف ، وهذه الفكرة سنجدها عند كثير من مفكرى عصر الثورة العرابية فى مصر ، وعند قاسم أمين وأحمد لطفى السيد ، وسيكررها دعاة القومية العربية (١٠٦) ، ولكنها تعود فى جذورها الى موقف علماء الأزهر أمام الوالى العثمانى بعد خروج الحملة الفرنسية ، حين أنكروا سلطته لمحض أنه مسلم ، وأكدوا على وجوب توافر العدل أولا ٠ والواقع أن الجامعة الاسلامية كانت تبريرا ممكنا أمام السلطان العثمانى تغطى به كل تصرفاته (١٠٧) ٠

٧ ـ ولكن ربما كانت فكرة القومية هى العقبة الكبرى التى اصطدمت معها فكرة الجامعة الاسلامية ، وكانت الدولة العثمانية قد خاضت خبرة النزعات القومية فى البلقان المسيحى ، وأرادت أن تحد منها فى ممتلكاتها الاسلامية ، خاصة بعد أن سرى التيار الوطنى فى مصر فى عقول الجمهور والخاصة والرسميين بفعل ظروف متعددة مترابطة منذ وجد المصريون أنفسهم بمفردهم أمام الغزو الفرنسى فى ١٧٩٨ ٠

وما كان لفكرة الجامعة الاسلامية ، وهى رداء فضفاض الى درجة غير محددة المعالم ، أن تقاوم تيار القومية المحدد الواضح النابع من ظروف الواقع السياسى ، والذى ساعدت القوى الغربية على تنميته

أحيانا حين رأت أن ذلك من مصلحتها (وهذه هى حالة انجلترا مع القوميــة العربيــة وعلى العكس منهــا حالة فرنســا مع الجزائر وتونس) • وقد ساد التوتر القومى الفكر المصرى فى شتى فصائله، بما فيهــا من يحاول الابقاء على عــلاقة الود مع السلطة العثمــانية ويعترف بفكرة الجامعة الاسلامية ولكن على أساس أنها لا تتنافى مع الفكرة الوطنية ، كمــا سيأخذ طريقه شيئا فشيئا فى سوريا على الأخص ، ليظهر قويا فى المؤتمر العربى لعام ١٩١٣ م •

٨ ــ ومن الطريف أن دعاية السلطان عبد الحميد للجامعـــة الاسلامية لاقت بعض الترحيب ، نسبيا ، فى مصر ، التى كانت محتلة من قبل الانجليز ، والتى ظنت ، على المســتوى الجمــاهيرى فى مشاعره الغامضة ، أنه قد يمكن للسلطان الأعظم أن يفك عنها قيد الاحتلال ، أو أن يشارك فى ذلك على الأقل ، بينما لم تلق الفكرة تجاوبا يذكر فى الشام والعراق ، اللذين كانا تحت الحكم المباشر للعثمانيين ، ويرجع سبب عدم التجاوب الى هذه الواقعة ذاتهــا : أن الشــام والعراق كانا بشكل مباشر تحت ظل الحكم التعسفى العثمانى الذى يريد أن يتدثر بدثار الجامعة الاســـلامية ليفرض سلطته ويبرر تصرفاته • ونذكر هنا بما أشرنا اليه من قبل من أن درجة المعارضة للجامعة الاسلامية تزداد ، فى البلاد الناطقة بالعربية ، كما ازداد ارتباطها بالسلطة العثمانية •

٩ ــ واذا لم يكن السوريون قد طالبوا ، حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى بل وبعد ذلك بحوالى عقــد من الزمن ، بالكيـــان القومى المستقل ، فانهم كانوا يرنون على الأقل الى تحقيق « اللامركزية » فى الحكم • والواقع أن فكرة الجامعة الاسلامية ، بما تضفيه على السلطان الخليفة من سلطات شخصية لا حدود لها ، كانت تؤدى الى أشد أنواع المركزية : وهى المركزية الشخصية ممثلة فى الخليفة الأعظم صاحب القول الفصل فى كل شئون المسلمين •

خاتمــــة :

١ ــ الترابط الاسلامى واقع نفسى ، وأفق انســانى ، وغاية معنوية • ومطلب الوحدة الاسلامية شأنه شأن الفضيلة : فهى الأفق نسعى اليه ، ولكنها لا تتحقق على التمام ، وكأن جوهرها أن تظـــل هدفا نحاول الاقتراب منه ويسعى منا الجاهدون اليه ، لكن لا نصل اليه فعلا وواقعا • وقد رأينا أن الكلمات خداعة أو أنها ثياب فضفاضة أحيانا ، ومن هذا القبيل كلمات الوحدة والجامعة • فأنت قد تصف بها واقعا نفسيا وغاية معنوية ، فيكون ما تقصده فى الواقــع هو

« الأخوة الاسلامية » القائمة على المشابهة الجوهرية فى اعتقاد واحد ، ولكنك قد تصنع منها هدفا سياسيا ، وتريد بهـــا وحدة الحاكم أو مناداة بالخلافة أو غير ذلك • والذى أردنا بيانه فى هذه الدراسة هو أن الدعوة الى الجامعة الاسلامية قد تقلبت بين هاتين البؤرتين : المفهوم الانسانى والمفهوم السياسى للوحدة الاسلامية،وأن من أرادوها سياســـة حاولوا استغلال الجانب الانسانى من الشعور بالأخــوة الاسلامية الى أقصى حد ، بينما من أرادوها روحية ، أى انسانية ودينية ، شعروا بالخطر العظيم من صبغها بالطابع السياسى ونفروا منه على درجات كانت تتعاظم مع قدر معارضتهم للدولة العثمانية ولسلطانها عبد الحميد •

٢ ـ وقد ظهر لنا أن أقل من وجــدت لديهم الفكرة وأيدوها على نحـو أو آخر هم أولئك الذين أرادوها خالصة لوجهها كغاية لا وسيلة ، وربمـا كان أبرز هؤلاء هو عبد الرحمن الكواكبى ، بينمـــا كان الأكثرون ، وعلى رأسهم السلطان عبد الحميد وجمال الدين الأفغانى ، يرون فيها فى واقع الأمر أداة لشىء آخر ، هو قوة الدولة العثمانية أو قـوة الاســـلام أو رد العـــدوان الغــــربى أو غير ذلك وليس هدفا لذاته •

٣ ـ وظهر لنا كذلك أن من عارضوا الاستخدام السياسى لفكرة الجامعة الاسلامية ، وأظهرهم صراحة هو أحمد لطفى السيد ، أو أولئك الذين تحفظوا ولم يقدروا على اظهار المعارضة الصريحة ، وهو حال الشيخ محمد عبــده ، لم يستطيعوا انكار الشعور بالترابط الاســـلامى كواقع نفسى •

٤ ـ لهذا فلن يكون فى مقدور أحد أن يطمس الفكرة ، وهى لن تختفى من الوجدان الاسلامى ، وستعود الى الظهور بعــد فشل اســتخدامها سياسيا على يد السلطان عبد الحميد ، لتلبس فى أيامنا هذه أثوابا أخرى ، بعضها علمى وبعضها اقتصادى وتجارى ، وبعضها سياسى وحربى يتخفى أو يلوح صريحا •

٥ ـ ويمكن أن نصنف تصورات الجامعة الاسلامية ، الى جانب القسمة الى من يأخذ بها كغاية ومن يأخذ بها كوسيلة ، الى انهــا تعود فى النهاية الى نوعين أساسيين : تصورها عند السلطان عبد الحميد وأعوانه ، وتصوراتها عند غيره •

٦ ـ ويعود هذا التصنيف وذاك الى تصنيف ثنائى للنظرة الى الدين : هل هو محض تجربة روحية ، وبالتالى فردية وشخصية ، أم هو قوة ســـياسية ؟

٧ ـ وقد أظهرت تجربة الاستخدام السياسي للجامعة الاسلامية وجود تناقض داخلي جوهري في الاستخدام السياسي للدين : فقد أصبح ظاهرا ، مرة أخرى بعد مرات عديدة منذ عصر الاسلام الأول ، أن ضعف الاسلام السياسي هو في محض انتشاره واتساع حدوده ، بينما كلما انكمشت تلك الحدود زادت قوة الاستخدام السياسي للدين ٠

٨ ـ وفيما يخص ظهور فكرة الجامعة الاسلامية في العصر الحديث ، فاننا ننتبهي الى أن هناك في واقع اؤمر محاوله لاحياء شعور كامن ، وليس خلقا لوانع جديد ، ومن جهه آخرى فقد حاولنا بيان انه لا يمكن أن ننسب اظهار الفكرة الى أحد بعينه : فلا هذا من نصيب السلطان عبد الحميد الذى رأينا بدايات للفكرة من قبل تنصيبه سلطانا ، وشهدنا الواقع الحضارى الذى عاشته ديار الاسلام في مواجهة الهجوم الغربى الزاحف من كل ناحية ، ولا هو من نصيب جمال الدين الأفغانى الذى لم يلتفت على ما نرى الى فكرة الوحدة الاسلامية الشامله الا في مرحلة « العروة الوثقى » (١٨٨٤ ميلادية) ، وعلى نحو لا يختلف عن أغراض السلطان عبد الحميد وحسب بل ويتعارض مع تصوراته (أى السلطان) عن الجامعة الاسلامية ، بل ان محض التعبير ، « الجامعة الاسلامية » ، لا يأتى في جريدة « العروة الوثقى » على الاطلاق ، أما في فترة اقامة الافغانى في الآستانة فلا نعرف له عن الوحدة الاسلامية الا التقدم بمشروع ، أى محض كلام مع السلطان ، ولا نعرف عنه أى موقف واضح مفصل ذا قابليه للتنفيذ٠

٩ ـ والنتيجة الأساسية التى ينتهى اليها هذا البحث هو أن أول مصادر الفشل الذريع لفكرة الجامعة الاسلامية في الفترة التى اخترناها (١٨٧٦ ــ ١٩٠٩ م) هو أنها اتخذت كأداة ، وكأداة لأهداف مقبولة حينا وغير مقبولة أحيانا ، أو قل بعبارة أخرى : انها اتخذت أداة فى يد السلطان عبد الحميد ، أو في عبارة ثالثة : ان الفكرة قد فشلت ولاقت الرفض الذى لاقته في بعض الدوائر بسبب متضمناتها وارتباطاتها السياسية ٠ أما ارتباطاتها السياسية ، فنقصد بها أنها التصقت بأهداف السلطان عبد الحميد باعتباره السياسي ؛ فظهرت عند البعض وسيلة لتمكين سيطرته على ممتلكات الدولة في المشرق المتكلم بالعربية ولتبرير استبداد الادارة العثمانية وظلمها وتعسفها ؛ ورأت فيها القوى الأوابية (غير المانيا) خطرا يتهدد سيطرتها الاستعمارية على كل بلاد المسلمين التى وقعت تحت قبضتها ، ووسيلة تعوق توسعها في ممتلكات السلطان ذاتها ٠ وسيكون من

المفيد أن يفرد المؤرخون بحوثا لدراسة مواقف القوى الأوربية من فكرة الجامعة الاسلامية ٠

أما متضمنات الفكرة ، فأهمها أنها نفى للفكرة القومية الناشئة وتأكيد على الدور السياسى للدين ، ولهذا فسوف يرفضها بقوة ، بصراحة أو بمواربة ، كل من يميل الى الاستقلال الوطنى والى الفكرة القومية (ما عدا الأتراك منهم الذين يجدون فى سيطرة الدولة العثمانية على امبراطورية ضخمة منفذة ظاهرة لهم) وكل من يميل الى الاتجاه العلمانى فى فهم المجتمع ، ومن يرى أن « الجامعة الاسلامية » عائق للاصلاح الدينى الضرورى فى فهم الاسلام ٠

١٠- ونستطيع أن نجمع مصدر فشل الفكرة بسبب متضمناتها وارتباطاتها السياسيه ، من وجهة نظر العالم الاسلامى الخاضع للدولة العثمانية ، فى هذه الصيغة : أن فكرة الجامعة الاسلامية استخدمت ظاهريا كوسيلة لرد خطر هو موضع الرفض من جانب كل المسلمين ، ألا وهو السيطرة الغربية ، ولكن تبين أن واقع الأمر يقوم فى أن المسلم الذى يستخدم الفكرة ، أى السلطان ، هو نفسه موضع لرفض آخر ، وقد رأى البعض فى مصر والشام ثم فى الجزيرة العربية ، أن هذا الرفض الثانى يحتل مكان الأولوية على الخطر الأول ، الذى ظنوا أنه أسهل فى الازاحة من السيطرة والاستبداد العثمانيين ٠

١١- بل وتقدم هذا البعض الأخير بالبديل الذى رأوا أنه أقدر على رد الهجوم الأوربى من فكرة الجامعة الاسلامية ، ألا وهو بديل الفكرة القومية ، وهى قومية ووطنية مصرية فى مصر ، وقومية عربية (نسبة الى اللغة العربية) فى الشام ٠ فالواقع أن الفكرة القومية فى الشرق المتكلم بالعربية هى بديل الجامعة الاسلامية ، بل انها أحيانا ما ستأخذ مسحة دينية بعض الشىء ، وهى سيراد منها أن تحقق الأهداف السياسية للجامعة الاسلامية ولكن بدون السلطان العثمانى والسيطرة العثمانية ٠ ولا شك أن من أوجه النقد الضمنى الذى وجهه التيار القومى الى فكرة الجامعة الاسلامية أنها لا تفعل الا أن تضم ضعيفا الى ضعيف عن طريق رباط رأوا أنه هو ذاته ضعيف سياسيا ، وأن يكن قويا عاطفيا ، بينما ميزة الفكرة القومية أنها توفر مجالا لتلاحم قوى فعال ٠

١٢- ومن الأسباب الهامة فى فشل فكرة الجامعة الاسلامية أنها لم تظهر بمظهر الفكرة الجدية ، وتوقفت مظاهرها الخارجية على كلمات وعلى

تظاهرات انفعالية مؤقتة ومحدودة جدا ، بل ان ما يظهر طابعها « الانتهازى » أن السلطان عبد الحميد لم يقم بأى تحرك لوضعها فى تنظيم عملى ، حتى ولو كان مؤتمرا علميا اسلاميا لمجرد الكلام ، كما أنه لم يكد يهتم فعلا الا بنشر الفكرة فى ممتلكاته المتكلمة بالعربية ، ودع عنك أن الدولة العثمانية تخاذلت مرات عديدة عن نجدة بلاد اسلامية من الوقوع فى قبضة الاستعمار الغربى ، ولنذكر الجزائر وبخارى وتونس ومصر وحسب • أخيرا ، فان المحك الحقيقى للوحدة الاسلامية انما هو الوحدة المذهبية ، ولا نعرف أنه تم أى اجراء من هذا القبيل للتقريب بين المذهب الشيعي والمذهب السنى (١٠٨) • لقد كانت فكرة الجامعة الاسلامية قادرة ، ولا تزال ، على أعظم الأعمال ، ولكنها كانت فى يد السلطان عبد الحميد فكرة عائمة ، ويبدو أنها كانت كذلك قصدا ، بحيث ضاع الهدف المحدد المقصود منها فى أذهان ملايين المسلمين الذين كان من المفروض أنها تتوجه اليهم لتجميعهم • فكيف يتم التجمع بغير هدف واضح ؟ والواقع أن السلطان ودعايته كانا يهدفان الى أن يكون بؤرة التجمع ، ليس الاسلام وليس المسلمين ومصالحهم ، بل شخص السلطان ذاته • وحين سقط شخص السلطان سقطت معه الفكرة •

١٣ـ وهكذا فان فكرة الجامعة الاسلامية التى ظهرت فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر وروج لها ، من أجل أن يفيد منها ويستخدمها ، السلطان عبد الحميد ، توارت وخبت نارها بعزل السلطان (١٩٠٩) ثم بسيطرة الاتجاه القومى التركى وفى أقصاه «الحركة الطورانية» ، ثم بظهور التيار القومى العربى فى بلاد الشام فى المحل الأول ، وكانت الضربة القاضية حين فضل أمراء الحجاز وشرفاء مكة المنتسبين الى النبى أن يضعوا أيديهم فى يد البريطانيين ، مع نشوب الحرب العالمية الأولى ، من أجل أن يضربوا السيطرة العثمانية الاسلامية عليهم • وبهذا الموقف الحاد تبعثرت أشلاء فكرة الجامعة الاسلامية على أرض الواقع بعد أن لاقت من الشكوك والانتقادات ما لاقت على مستوى الظنون والأفكار •

الهوامش :

(١) انظر مثلا :

B. Lewis. The Middle Ea t and the West, 1964, p. 101.
W.C.S. Smith, Islam in Modern History, 1957, p. 82 ; P.M. Holt, Egypt and the Ferile Crescent, 1966, p. 257.

وسوف نشير الى هذه المؤلفات فيما يلى باسماء مؤلفيها وحسب ، وينطبق هذا أيضا على المؤلفات الاخرى التى سنشير اليها فى حالة وضوح الاشارة .

(٢) ظهرت مقالات محمد عبده تلك فى « المؤيد » عام ١٩٠٠ . انظر عثمان أمين ، « رائد الفكر المصرى » ، ١٩٥٥ ، ص ٢٦٢ .

(٣) نعلم أن فكرة الجهاد لا تزال حاضرة الى اليوم ، وقد استخدمها بعض السياسين أخيرا بصدد فلسطين والقدس .

(٤) ولكن راجع « العروة الوثقى » ، طبعة بيروت عام ١٩٧٠ ، ص ١٧٨ ، مقالة « اللهم اكشف بصائرنا ... » ، حيث توجد اشارة الى بورما والهند الصينية .

(٥) B. Lewis The Emergence of Modern Turkey, London, 1961, pp. 334-5.

(٦) ارنست رامزور ، « تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨ » ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٤٣ .

(٧) N. Kedd'e. Sayyid Jamal El-Din "Al-Afghani", Berkely, 1972, pp. 129-130, citing N. Berkes, The Development of Secularisim in Turkey, pp. 253-71.

(٨) رامزور ، ص ٤٢ .

(٩) Lew's, Emergency, p. 121.

(١٠) Ibid., pp. 335, 338.

(١١) M. Watt, Islamic Political Thought, Edingrugh, 1968, p. 108.

(١٢) Holt, p. 173 ; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, London, 1970, ed., p. 106.

انظر موقفا مختلفا عند عبد الرحمن الكواكبى ، « أم القرى » ، الطبعة الرابعة ، المكتبة الشرقية فى مصر ص ١٧٢ .

(١٣) Lewis, Emergence, p. 121.

(١٤) Hourani, p. 106.

(١٥) Ibid., p. 106.

(١٦) « الفيض المحمدى » ، القسطنطينية ، ١٢٩٨هـ ، ص ٥ .

(١٧) رامزور ، ص ٤٨ ، وكذلك ص ٤٤ـ٤٥ .

(١٨) نفسه ، ص ٤٨ .

(١٩) Hourani, pp. 105-6.

(٢٠) أما العلاقة بين الأمة والجامعة الاسلامية ، فانه يبدو أن المقصود أن تكون الجامعة تجسيد الوعى بالانتماء الى الامة ، أى أن الجامعة هى الأمة واعية بنفسها .

ثم تأتى الخلافة لتتوج الكل فى شخص السلطان رأس الجامعة الاسلامية التى هى الامة وقد وعت ذاتها ٠

(٢١) Hourani, p. 107.

(٢٢) G. An.onius, The Arab Awakening, N.Y., 1965 ed., p. 73.

(٢٣) Ibid., p. 71.

(٢٤) Ibid., p. 72.

(٢٥) Ibid., p. 73-5.

(٢٦) Ibid., p. 71.

(٢٧) اعتمدنا فى القسم الذى يلى على النصوص والمعلومات التى جاءت فى : احسان عسكر ، « نشأة الصحافة السورية » ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، وسنقتصر خلال الصفحات التالية على اثبات أرقام صفحات هذا المرجع فى المتن ذاته ٠

(٢٨) Lewis, Emergence, p. 337.

(٢٩) عبد الرحمن الرافعى ، « مصطفى كامل » ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٢ ، ص ١٩٧ ٠

(٣٠) R. Grousset (ed.), Histoire Universelle, t. 3, Encyc. de la Pleiade, Paris, 1958, p. 1224.

(٣١) الكواكبى ، ص ٤٠ ٠

(٣٢) احسان عسكر ، ص ٣٣ ٠

(٣٣) نفسها ، ص ٣١-٣٢ ٠

(٣٤) نفسها ، ص ٣٨ ٠

(٣٥) نفسها ، ص ٥١ ٠

(٣٦) نفسها ، ص ٦١ ٠

(٣٧) نفسها ، ص ٦٢ ٠

(٣٨) نفسها ، ص ٨٤ ٠

(٣٩) رامزور ، ص ٢٧-٢٨ (من مقدمة الدكتور نقولا زيادة الى الترجمة العربية) ٠

(٤٠) نفسه ، ص ٦٧ ٠

(٤١) نفسه ، ص ٦٧-٦٨ ٠

(٤٢) Lewis, The Middle Ea t, p. 101.

(٤٣) محمد المخزومى ، « خاطرات جمال الدين » ، بيروت ، ١٩٣١ ، ص ٨٤ ٠٢

(٤٤) رامزور ، ص ٨٧ ٠

(٤٥) الكواكبى ، ص ٣١-٣٢ ٠

(٤٥ مكرر) H. Pakdaman, Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani, Paris, 1969, p. 51.

(٤٦) Lewis, Emergence, p. 336.

(٤٧) Lewis, The Middle East, p. 102.

(٤٨) Antonius, p. 74-5.

وقد أخذت بالترجمة العربية التى أوردها محمد أنيس ، « الدولة العثمانية والشرق العربى » ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤١-٢٤٢ ٠

(٤٩) الرافعى ، ص ٥١٠ ، وراجع أيضا Antonius, p. 135-6 ; Holt, p. 173.

محمد رشيد رضا ، « تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده » ، الجزء الأول ، ص ٩١٣ ٠

(٥٠) أنظر حول ما أثاره ضرب الانجليز للاسكندرية فى ١١ يوليو سنة ١٨٨٢ من ردود أفعال اسلامية ، عبد الله الحديدى ، « عبد الله النديم » ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٢١٥ – ٢١٦ ·

(٥١) راجع حول موقف مختلف ، Antcnius, p. 67. Hourani, p. 107.

(٥٢) « تاريخ الأستاذ الامام » ، الأول ، ٩٩٣ ·

(٥٣) « تاريخ الأستاذ الامام » ، نفس المكان ·

(٥٤) راجع ، محمد أنيس ، ص ٢٤٦ – ٢٥٦ ·

(٥٥) « العروة الوثقى » ، ص ٥٢ ، « تاريخ الأستاذ الامام » ، الأول ، ص ٣٤ ·

(٥٦) « العروة الوثقى » ، ص ٤٣ ·

(٥٧) نفسه ، ص ٤٦ ·

(٥٨) نفسه ، ص ١١٢ ، وراجع أيضا ص ٥٠ ، ٦٩ ·

(٥٩) نفسه ، ص ٤٢ ، وص ١١١ ، وراجع أيضا ص ٨٠ ، ١١٥ · وانظر فى « الخاطرات » ، ص ٢٤١ : « اجتماع كلمة دول الشرق الاسلامية » ·

(٦٠) نفسه ، ص ١١٢ ·

(٦١) نفسه ، ص ٥٠–٥١ ·

(٦٢) نفسه ، ص ٥٠ ·

(٦٣) نفسه ، ص ٧٤ على سبيل المثال ·

(٦٤) « خاطرات جمال الدين » ، ص ٢٤٠ ·

(٦٥) نفسه ، ص ٢٤١ ·

(٦٦) نفسه ، ص ٦٧ ·

(٦٧) تاريخ الأستاذ الامام » ، الأول ، ص ٣٣ ·

(٦٨) نفسه ، ص ٧٠ ·

(٦٨ مكرر) عبد القادر المغربى ، « جمال الدين الأفغانى » ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص ٥٠ – ٥١ و ٨٨ – ٨٩ ·

(٦٩) قارن المرجع السابق ، ص ٧٣ ·

(٧٠) الرافعى ، ص ٣٦٦ ·

(٧١) نفسه ، ص ٣٦٧ ·

(٧٢) نفسه ، ص ٣٦٤–٥ ·

(٧٣) مارسيل كولومب ، « تطور مصر ١٩٢٤ – ١٩٥٠ » ، الترجمة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ١٩٨ – ١٩٩ ·

(٧٤) الرافعى ، ص ١٠١ ·

(٧٥) نفسه ، ص ٣٦٥ ·

(٧٦) نفسه ، ص ١٠٠ ·

(٧٧) كولومب ، ص ١٩٩–٢٠٠ ·

(٧٨) الرافعى ، ص ٤٨١ ·

(٧٩) نفسه ، ص ٤٨٠ ·

(٨٠) نفسه ، ص ٤٣٨ ٠

(٨١) نفسه ، ص ٤٣٨ ٠

(٨٢) نفس المكان ، وراجع كولومب ، ص ١٩٦ ــ ٢٠١ ٠

(٨٣) احمد لطفى السيد ، « المنتخبات » ، الاول ، ص ٣٠٩ ٠

(٨٤) نفسه ، ص ٣٠٨ ــ ٣٠٩ ٠

(٨٥) احمد لطفى السيد ، « صفحات مطوية » ، ص ٩٩ــ١٠١ ٠

(٨٦) محمد عبده « الاسلام بين العلم والمدنية » ، طبعة كتاب الهلال ، ص ٩٤ــ٩٥ ٠

(٨٧) نفسه ، ص ١٠٣ ٠

(٨٨) نفسه ، ص ١٠٢ ٠

(٨٩) نفسه ، ص ١٠٤ ٠

(٩٠) نفس المكان ٠

(٩١) نفسه ، ص ١٠٤ ــ ١٠٥ ٠ ولعل العبارة الأخيرة تشير الى الحروب الصليبية ، قارن ص ٦٩ــ٧٠ ٠

(٩٢) عبد الرحمن الكواكبى ، ص ١٦٣ ٠

(٩٣) نفسه ، ص ٢٦ ، ١٥٩ــ١٦٣ ٠

(٩٤) نفسه ، ص ١٦٠

(٩٥) نفسه ، ص ١٦٣ ٠

(٩٦) نفسه ، ص ١٦٨ ٠

(٩٧) راجع سامى الدهان ، « عبد الرحمن الكواكبى » ، القاهرة ، ص ٥٦ ٠

(٩٨) الكواكبى ، ص ١٦٨ ، وسيعود الشيخ على عبد الرزاق الى هذا الموقف الأساسى٠

(٩٩) نفس المكان ٠

(١٠٠) نفسه ، ص ١٧٢ــ١٧٣ ٠

(١٠١) نفسه ، ص ١٧٣ ٠

(١٠٢) نفسه ، ص ١٧٨ ــ ١٧٩ ٠

(١٠٣) نفسه ، ص ٤٨ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٦٧ وما بعدها ٠

(١٠٤) نفسه ، ص ١٦٠ ٠

(١٠٥) انظر مثلا « العروة الوثقى » ، مقالة « الوحدة الاسلامية » ، ص ١٠٧ وما بعدها ، وصفحات أخرى كثيرة ٠

(١٠٦) ومنهم شكيب ارسلان على سبيل المثال ، راجع كلامه فى : احمد الشرباصى ، « شكيب ارسلان داعية العروبة والاسلام » ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٤ وما بعدها ٠

(١٠٧) راجع مثلا : الكواكبى ، ص ١٧٥ و ١٦٩ ٠

(١٠٨) قارن « تاريخ الأستاذ الامام » ، الأول ، ص ٧٣ ٠

(٥)

الفكر المصرى فى مواجهة الغرب (١٧٩٨ ـ ١٩١٤ م)

تعد الفترة المتـــدة من الحملة الفرنســية حتى بداية الحــرب « العالمية » الأولى (١٩١٤ ميلادية) فترة التجارب والتأسيس فى نظرة المجتمع المصرى الى الحضارة الغربية ، وقد انتقلت من لقاء الدهشة مع الحملة الفرنسية الى اللقاء المدروس عن طريق البعثات الى موقف نظرى واضح استقر عند قاسم أمين ولطفى السيد ، وعن طريق هذا الأخير ، « أستاذ الجيل » ، أخذ به كل المفكرين المصريين العلمانيين حتى اليوم ٠ وهذا الموقف الأخير يقوم على مبدأين : مبدأ المحافظة على الذاتية ومبدأ الأخذ عن الغرب فى أسباب قوته ٠ ونحن لن نتعرض لصحة هذا الموقف أو خطئه ، فهذا ليس موضوعنا هنا ، وإنما هدفنا بيان الخطوات التى مر بها الفكر المصرى حتى توصل الى هذا الموقف الأساسى الذى يشكل قاعدة كل ألوان الفكر ، بل النشاط ، المصرى المعاصر فى جانبه العلمانى ٠

وتعـــود البدايات الأولى للاحتكاك مع الغرب الى ما قبل الحملة الفرنسية ، وعلى التحديد الى حكم المملوك « على بك الكبير » ، الذى أظهر ذكاء كبيرا حتى أصبح « شيخا للبلد » (أى زعيما للمماليك) فى عام ١٧٦٢ م ، واستطاع اعلان استقلاله الفعلى عن الدولة العثمـانية سنة ١٧٦٩ ، واتخذ لنفسه حسبما يظهر لقب « سلطان مصر » ، وامتنع عن دفع الجزية لتركيا ، وسك النقود باسمه ، ثم مد سلطانه الى اليمن وجدة ومكة وفلسطين وسلمت له دمشق ، ولكنه مات سنة ١٧٧٣ بعد مؤامرات ضده دبرها الاتراك بمعونة « أوفى » اتباعه محمد بك أبو الذهب ٠ ومغزى هذا كله هو مبلغ ضعف الدولة العثمانية ومدى رغبة مصر فى الاستقلال ٠ وفى سبيل تحقيق هذا الهدف اتجه على بك الكبير نحو الغرب : فطلب معونة الروس وجمهورية البندقية (فينسيا) ، وأخذ فى التفاوض مع

الانجليز حول دخول سفنهم وتجارتهم الى مصر ، وتم الاتفاق على ذلك بينهم وبين محمد بك أبو الذهب ، فسارعت فرنسا الى ابرام معاهدة تجارية مع مراد بك صاحب السلطة سنة ١٧٨٥ ، وردت انجلترا بايفاد أول قنصل عام أوربى الى مصر · فى كل هذه الفترة كان الصراع سجالا بين المماليك والعثمانيين على السيطرة الفعلية على مصر ، وأخذت ثورات الشعب المصرى نفسه تزداد ضد العثمانيين والمماليك على السواء لظلمهم جميعا ، وخرجت مظاهرات شعبية فى القاهرة عام ١٧٩٥ ضد المملوك محمد بك الألفى تزعمها علماء الأزهر باعتبارهم عقول الشعب المفكرة فى ذلك الوقت ؛ وقال ممثلو الشعب : « نريد العدل ورفع الظلم والجور واقامة الشرع » ، واصروا على رفع الضرائب الظالمة · فى هذه الحركة ظهرت أسماء ممثلى الشعب المصرى الذى سيصبح القوة الرابعة الى جانب العثمانيين والمماليك وأوربا ممثلة فى فرنسا وانجلترا ·

اللقاء المفاجىء مع الحضارة الغربية : الحملة الفرنسية (١٧٩٨ – ١٨٠١) :

ربما كان المغزى الأول للحملة الفرنسية انها أوضحت بشكل صارخ ان مصر أصبحت جزءا جوهريا من تطلعات السيطرة الغربية حربيا وسياسيا واقتصاديا · وقد وصل الأسطول الفرنسى بقيادة نابليون بونابرت الى الاسكندرية فى أول يولية سنة ١٧٩٨ واحتلها ، ثم احتل مصر القاهرة بعد معركة امبابة (أو الأهرام) مع المماليك فى ٢١ من نفس الشهر ، حيث دخل القاهرة فى الرابع والعشرين منه·وقد دهش القاهريون لأن الجيش الفرنسى دخلهابغير سلب ولا نهب · ولن ندخل فى تفاصيل وقوف تركيا وانجلترا للجيش الفرنسى بالمرصاد ، ولا للثورات الشعبية المتكررة ضد « الكفرة » ، حتى اضطر الفرنسيون الى الرحيل فى ١٤ سبتمبر سنة ١٨٠١ · ويعد مجىء الفرنسيين بداية عصر جديد فى تاريخ مصر لأن السؤال الأساسى الذى شغلها منذ ذلك الوقت حتى اليوم هو : كيف نتصدى للغرب ؟ وقد شعر مؤرخ ذلك العصر « الجبرتى » بهذا شعورا جليا جدا حين قال عن سنة ١٢١٣ هجرية (١٧٩٨ م) : « وهى أول سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور وترادف الأمور وتوالى المحن واختلال الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع واختلاف الأحوال ، وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب وتواتر الأسباب·وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (الجزء الثانى من تاريخه ، ص ١٧٩) · فهذا النص يدل على الانقلاب الحضارى الذى بدأ يحدث منذ ذلك التاريخ· ولعل من أهم أحداث الاحتلال الفرنسى من وجهة نظر موضوعنا هى

بلاغات بونابرت الى الشعب المصرى التى حملت اليه معانى جديدة وبدأت كسر جدران البنيان الحضارى السابق ، كما يظهر فى المنشور الأول المحرر فى ٢ يولية والذى طبع على المطبعة العربية التى حملها معه بونابرت على ظهر سفينته ٠

ويمكن ان نحدد مغزى السياسة الفرنسية بازاء المصريين فى النقاط التالية : فصل مصر عن العثمانيين وعن المماليك معا ، فصل شئون الدولة عن مسألة الانتماء الدينى ، التأكيد على عظمة مصر وعلى البعد التاريخى للوعى المصرى ، ومن هنا اثارة فكرة « الـوطن » بازاء فكرة الأمة (الاسلامية) ، فكرة مصر للمصريين ، اظهار مثل عليا سياسية جديدة هى مثل الثورة الفرنسية وأظهرها : العدل والتسوية (أى المساواة) ٠ وقد كان الاتصال بين المصريين فى القاهرة وجنود الحملة الفرنسية وثيقا بحكم التعايش اليومى ، وكان اتصالا حربيا واداريا واجتماعيا وعلميا ٠ وقد رأى المصريون تفوق الفرنجة الحربى ، فزاد احتقارهم للمماليك الذين انهزموا على الفور ، حتى لم يبق أمام الفرنساوية الا المصريون أنفسهم ، فكان هذا أول مجهود حربى مصرى منذ وقت طويل ٠ وتم الاتصال الادارى عن طريق الديوان العام والدواوين الاقليمية التى أنشأها الفرنسيون وأسندوا عضويتها الى مصريين ، الذين عرفوا هكذا ألوان التنظيم الادارى الفرنسى ٠ أما عن الاتصـال الاجتماعى فكان شائكا ، لأن المصريين لم يستسيغوا عادات الفرنساوية وخاصة عادات نسائهم اللائى خرجن الى الشوارع ، « حاسرات الوجوه لابسات الفستانات » ، وراقصن رجالهن فى المراقص التى أنشأها الفرنساوية فى حى الأزبكية خاصة ٠ وعلى أية حال فقد رأى المصريون الفرنسيين ينشئون المطـاعم العامة والبارات والمسارح ويقيمون الاحتفالات العامة ٠ ومن الانشاءات الهامة فى هذا المجال ما قام به الفرنسـيون من خط الشـوارع الجديدة واقامة المنتزهات والمشروعات الصحية ٠ وقد اختلط بعض « العلماء » المصريين ، أى شيوخ الأزهر ، مع علماء الحملة الفرنسية فى « المجمع المصرى » ، الذى أنشأه بونابرت لدراسة مصر من كل الجوانب تاريخيا وجغرافيا وجيولوجيا ولغويا ، واخرج كتابه العظيم « وصف مصر » ٠ وقد أقام الفرنسيون مدرستين لتعليم أبنائهم هم ، وأنشأوا مطبعة عربية (ولكنهم نقلوها معهم حين عودتهم) ، وأخرجوا أول جريدة تظهر فى مصر ، كما أنشأوا دارا للمطالعة ، وكان المرصد الفلكى الذى اقاموه أعجوبة فى أعين مشايخ الأزهر ٠

ولايزال من المطلوب دراسـة مدى تأثير التواجد الفرنسى على المصريين دراسة دقيقة ، ونستطيع أن نقول من الآن ان موقف الدهشة

كان هو الغالب ، وان الذين بدأوا بالفعل فى تغيير نظرتهم كانوا قلة بالقياس الى الكثرة التى بقيت بعد مغادرة الفرنسيين مصر على حالها التى كانت عليها قبل دخولهم . ويظهر هذا من المقارنة بين الشيخ عبد الله الشرقاوى والشيخ حسن العطار . فالأول (كما يقول الدكتور محمود فهمى حجازى فى كتابه الممتاز « أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى » ، ص ٩ – ١١) لم تبهره فى اتصاله بالفرنسيين الا السلطة ، فكان رئيسا للديوان الخصوصى ، ولكنه ظل فى فكره رهين الخرافات والمبالغات . ويكفى ان ننظر فى كتابه « تحفة الناظرين » ، لنجده يذكر أن أقصر الفراعنة أعمارا كانت أسنانهم مائتى سنة ، وان فرعون موسى كان قصيرا طوله ستة أشبار وطول لحيته سبعة ، وانه بقى على عرش مصر خمسمائة سنة . أما الشيخ حسن العطار فانه لم يصادق السلطة ، ولكنه انتبه الى ما لديهم من علم ونظر فى كتبهم فى العلوم الرياضية والأدبية وفى آلاتهم الفلكية والهندسية ، ويقال انه تعلم منهم نظير تعليمه لهم اللغة العربية . وقد انتبه هذا الشيخ المتفتح العقل والقلب الى ان حال الثقافة المصرية صار حال الركود ، وان أهل زمانه انتهى بهم الأمر الى النقل من كتب الأقدمين، « بدون ان نخترع شيئا من عندنا ، وقد اقتصرنا على النظر فى كتب محصورة، نكررها طول العمر ولانطمح لنفوسنا الى النظر فى غيرها حتى ولو كان العلم فيها » ، وأخذ يردد قولته الشهيرة : « ان بلادنا لابد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها » ، فكان صاحب أول صيحة نحو التجديد العلمى ، ولا عجب بعد ذلك أن يكون هو أستاذ رفاعة الطهطاوى ومشجعه وراعيه .

وقد أدرك محمد على ، حين جاء به المصريون الى كرسى الحكم ، انه لابد له من الأخذ بطرائق أوربا فى الحرب ان أراد أن يحمى سلطانه وان يوسعه ، ولكن تكوين جيش قوى يتطلب خدمات متنوعة وتمويلا واسعا ، ومن هنا كانت كل سياسة محمد على الجديدة : التوسع فى الزراعة وتجديد نظمها ، ادخال الصناعة ، تحسين حال المواصلات ، استدعاء الأجانب ، انشاء المدارس ، وارسال البعثات . وهكذا بدأت حلقة جديدة من حلقات اتصال العقل المصرى مع أوربا ، وامتازت هذه الحلقة بالكثافة والتنظيم . فقد وفد على مصر عديد من الأجانب ، الايطاليون أولا ثم الفرنسيون وغيرهم بعد ذلك ، ولكن التأثير الأوربى سرى فى كيان المجتمع المصرى عن طريق البعثات أكثر من أى شىء آخر . وقد بدأت البعثات المنظمة منذ ١٨٢٦ وبلغ عدد أفرادها حتى نهاية عهد محمد على ما قد يصل الى ٣٤٠ مبعوثا ، وكانت معظم تخصصاتهم علمية (هندسة ، طب ، زراعة ... الخ) وحربية على الأخص ، وكان رفاعة هو أول من سيقوم بالتخصص فى الانسانيات بين أعضاء البعثات المصرية (وان كانت نسبة

المصريين الفلاحين فيهم ضئيلة جدا في بداية الأمر) • وقد ساهم المبعوثون بعد عودتهم في التعليم الجديد الذى أنشأه محمد على ، وكانت هناك الى جانب المدارس الأولية فى الوجهين مدرسة تجهيزية (ثانوية) فى القاهرة وأخرى في الاسكندرية ، ومدارس عالية للطب والزراعة واللغات وغير ذلك • ولعل أهم النتائج الاجتماعية والثقافية لهذا هو ظهور ازدواجية التعليم ، لأن محمد على رأى أنه لا فائدة من اصلاح الأزهر فتركه جانبا ، وكون تلاميذ المدارس الجديدة منذ البداية ، منذ الكتاب • ولا شك ان أفكار الحضارة الغربية دخلت مع آلاتها ، ومن الطريف ان مكتبة احدى المدارس المصرية احتوت في عام ١٨١٦ على كتب فولتير ومنتسكيو • ومع ذلك فان الاتصال باوربا ظل محدودا ، فهو على مستوى الحاكم نفسه ومستوى أعضاء البعثات وكبار رجال الادارة ، لأن محمد على لم يسمح لطرق الحياة الاوربية بالدخول الى المجتمع المصرى ، وظل بلاطه هو نفسه كبلاط أي حاكم شرقى •

وقد انتهت مغامرة محمد على بالفشل مع معاهدة لندن ١٨٤٠ وفرمان ١٨٤١ ، ودخلت مصر في ركود عام منذ هذا الوقت حتى حكم اسماعيل ، بعد أن أقفل عباس كل المدارس الأميرية ماعدا مدرسة واحدة ، وان كان سعيد قد قرب اليه المصريين الخلص (ومنهم أحمد عرابى) ، وسمح باعادة فتح المدارس الأجنبية • ولكن عصر فتح الذراعين للحضارة الغربية هو عصر اسماعيل بلا شك ، وهو الذى قال قولته المشهورة : « ان بلادى لم تعد فى أفريقية ، بل انها أصبحت بالفعل جزءا من أوربا » (١٨٧٨) • وقد درس اسماعيل فى فينا وباريس وعين واليا فى يناير سنة ١٨٦٣ • وأراد أن يظهر بمظهر « الأمير المتحرر » ، فدخل فى عدد من الانشاءات كان يغلب عليها حب المظاهر ، وسرعان ما وقع فى الديون ، وتتابعت الفروض ودخل الأجانب سادة فى الحكومة المصرية عن طريق صندوق الدين والمحاكم المختلطة ، وأراد اسماعيل فى محاولة أخيرة أن يقف فى وجه أوربا بالاعتماد على مجلس شورى النواب (الذى كان قد شكله فى عام ١٨٦٦ وبقى اسما بغير سلطة حتى ١٨٧٩) ، ولكنه خلع عن عرشه فى مايو سنة ١٨٧٩ • وقد أصبحت مصر فى عهده تحت أعين الاستعمار الأوربى بعد البدء فى مشروع قناة السويس ، فزاد عدد الأجانب زيادة كبيرة (٧٩ ألفا فى عام ١٨٧١) ، وتكررت الزيارات ، وشجع اسماعيل البعثات من جديد واعاد فتح المدارس ، حتى لقد أرسل فى عهده ١٧٢ بعثة ، وأصبح عدد التلاميذ يعد بعشرات الآلاف واقترب عدد المدارس من حوالى خمسة آلاف ، وافتتحت المدرسة السنية للبنات ودار العلوم ، ودخل المسرح الحياة المصرية عن طريق دار الاوبرا وغيرها ، وامتدت السكك الحديدية وزادت أسلاك التلغرافات ، وأخذ إسماعيل فى تجميل

القاهرة وقلده الأعيان ، وأخذت القصور تظهر ودخلها الأثاث الغربى ، واستخدم الناس العربات المطهمة بالجياد على الطريقة الغربية ولبسوا الثياب الافرنجية ، وأخذوا فى الاقتراض ، وزادت سيطرة الأوروبيين التى انتهت بنتيجتها المنطقية ألا وهى تعاظم الديون المصرية والاحتلال البريطانى عام ١٨٨٢ ٠

ماذا كان موقف العقل المصرى ازاء خطوات تقليد الغرب هذه ؟ كان هناك أولا اقبال متحمس ، كما نجده عند رفاعة الطهطاوى وعند أديب اسحق ، ولكن سرعان ما ظهرت موجة من الكراهية للاوربيين بعد أن اتضحت مطامعهم ، وحل الحذر على الأقل محل الاقبال بغير تحفظ ، ويمثل هذا الاتجاه عبد الله النديم ومحمد عبده ٠

أما **رفاعة رافع الطهطاوى** (١٨٠١ — ١٨٧٣) فهو أمة وحده ، درس فى الأزهر وقربه اليه الشيخ حسن العطار ورشحة للسفر اماما دينيا للبعثة الأولى (١٨٢٦) ، فتحول بجده بعد حين الى مبعوث ، وربما كان المصرى الفلاح الوحيد فيها ، وتخصص فى الترجمة وكان هدفه المعلن هو نقل علم الغرب كله ٠ عاش فى باريس خمس سنوات (١٨٢٦ — ١٨٣١) ، عاد بعدها ليعمل مترجما وصحفيا ومدرسا ورجل ادارة ، وكان فى كلمتين المصرى الأزهرى ، المجدد والمعلم ، الصحفى المترجم ، والمؤلف المفكر ٠ وقد كان تأثيره عميقا عبر آلاف التلاميذ الذين درس لهم بطريق مباشر أو غير مباشر ، وهو أساس الكادر الادارى والعلمى المصرى كله ، وأهم انتاجه كمفكر : « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » (١٨٣٤ ، وهو أول كتاب فى تاريخ التاليف المصرى بل العربى الحديث) ، « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » (١٨٧٠) و « المرشد الأمين للبنات والبنين » (١٨٧٢) ٠

لقد عرف رفاعة الطهطاوى الثقافة الفرنسية معرفة دقيقة وثيقة ، وخرج عن هذا كتابه الفريد « تخليص الابريز » ، الذى يحكى فيه تجاربه فى باريس ،ويحدد من خلال حكايته مواقفه الفكرية التى أقل ما توصف به انها ثورية بالقياس الى عصره : فهو أول من يعلن ضرورة نقل علوم الغرب ويحطم الحاجز الدينى فى ميدان الثقافة ، وهو أول من نقل نقلا مقنعا نتائج الثورة الفرنسية ، وأول من كتب عن الحرية السياسية وعن العدالة الاجتماعية كتابة المعتقد المتحمس ، وأول من تحدث عن الحقوق المدنية وحقوق المواطن ، وأول من آثار قضية ضرورة الاجتهاد فى الدين ، وهاجم فى رفق وقوة معا أهل التقليد ، وهو أول من أكد على أهمية هذه الحياة ، وانها ليست مجرد تمهيد للحياة الأخرى ، بل ان لها أهمية فى ذاتها ، وأول من أدخل ألفاظا مثل التجديد والاحياء والتقدم والترقى ،

وصرح بأهمية الثروة والغنى وتقدم الصناعات ، وأكد على قيمة العمل والنشاط ، وهو أول من أعلن قيمة التسامح الدينى ، وأخيرا وليس آخرا فانه أول من نادى بمفهوم الوطن وعنى به مصر بحدودها الجغرافية ، وميزها تمييزا واضحا عن «الأمة الاسلامية» ، وان لم يقطع بالطبع بينها وبين هذه • تلك هى أهم مشاركات رفاعة الطهطاوى العظيم فى كتابه الفريد « تخليص الابريز » الذى صدر فى ١٨٣٤ وأعيد طبعه مرة أخرى على الأقل خلال حياة المؤلف ، كما ترجم الى التركية فور نشره • ويمكن ان نقول ان أهمية رفاعة الطهطاوى تقوم فى أنه رأى الغرب كما هو وليس كما تريد النظرة الانفعالية ، وانه نقل من الغرب طريقة النظر النقدى الى ماضى بلاده . فكان أول من تحدث حديثا علميا غير خرافى عن تاريخ المصريين القدماء ، وكان أول من فطن الى ان نهضة مصر تحتم قيام مجتمع جديد ودولة جديدة ، وهما ما يصف فى كتابه « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » (ويريد بالتعبير الأخير الثقافة الغربية) وفى « المرشد الأمين للبنات والبنين » • وقد شارك الطهطاوى فى نقل علوم الغرب حتى بلغ عدد الكتب التى ترجمها وأشرف على ترجمتها ما يقرب من الثلاثمائة كتاب ، ولكنه مع ذلك ظل يؤكد على مصريته وعلى ان الاسلام عنصر أصيل من عناصر الثقافة المصرية ، ولكن المطلوب هو تجديد الفكر الدينى (وله مقالة بعنوان : « القول السديد فى الاجتهاد والتقليد ») • لقد ادرك فى وضوح وصراحة مع النفس ضحالة العلوم المصرية وقوة الحضارة الأوربية ، فطالب بادخال « العلوم الحكمية » أى غير الدينية مثل الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية والجغرافية وغيرها • وهكذا فانه يجمع فى آن واحد بين ثلاثة مواقف :

(أ) ضرورة الأخذ عن الغرب •

(ب) ضرورة التجديد الاسلامى •

(جـ) ضرورة النهضة الوطنية •

وستظل هذه هى مبادىء الثقافة المصرية بشكل أو بآخر وبنسب مختلفة حتى اليوم •

أديب اسحق :

أما أديب اسحق (١٨٥٦ ــ ١٨٨٥) فانه أول كاتب فى مصر ، على ما نعلم ، نادى بالأخذ عن الغرب بغير تحفظ ، لانه كان صاحب نظرة « عالمية » ترى فى البشر أفراد الانسان ، وترى ان الانسان من حيث

هو انسان جديد بالحرية قمين بالكرامة • وقد كانت الثورة الفرنسية هى التى أقامت صرح الحرية والكرامة ، فهى أذن بداية تغيير أحوال الجنس البشرى كله وعلى آثارها فليتقدم طلاب الحرية والمساواة • هذا هو موجز الموقف الأساسى لأديب اسحق من أفكار الغرب (وان لم يكن من سياسة الغرب ، لانه سيهاجمها بشدة كما سنرى) • وقد اتخذ مواقفه الثورية التى تجعل منه أول مفكر علمانى خالص فى تاريخ اللغة العربية الحديث لأنه كان متحررا كل التحرر من قيود التقاليد التى كان على الطهطاوى ان يلاطفها والتى لن يستطيع النديم رفضها وسيحاول محمد عبده التخفيف من قبضها من أجل انقاذ الحسن من جوهرها ، أما أديب اسحق فكان سويا ولد فى دمشق لعائلة كاثوليكية وتربى فى بيروت فى مدارس الجزويت ، فعرف الفرنسية قدر معرفته بالعربية ، وكان الى هذا وذاك زاخر العواطف قوى الحمية ، فأقبل على أفكار الثورة الفرنسية واعتنقها منذ سن السادسة عشرة ان لم يكن قبل هذا ، واقبل على الترجمة عن الفرنسية وعلى الانشاء بالعربية فى نثر قوى جديد يحس قارئه اليوم كأنه كتبه بالأمس • ثم قدم الى مصر ولم تكد سنه تتعدى العشرين الا قليلا ، واتصل بجمال الدين الافغانى ، وسرعان ما أصدر جريدة « مصر » فى القاهرة عام ١٨٧٧ ، ثم نقلها الى الاسكندرية حيث اصدرها بمعونة سليم النقاش وهو شامى آخر ، ثم أصدرا فيها معا جريدة أسبوعية أخرى هى « التجارة » ، وقد هاجم فيها الحكومة المصرية ورياض باشا ناظر النظار نفسه ، وعطلت « مصر » ثم الغيت ثم لحقت بها « التجارة » ، وصدر أمر طرده من مصر ، فذهب الى باريس ولكن ليعيد اصدار جريدته فيها ذاكرا فى عددها الأول : « ما تغيرت الحقيقة بتغيير الرسم ، ولا تغيرت الصحيفة بتغير الاسم ، بل هى ••• « مصر » خادمة مصر » ، ثم سماها « مصر القاهرة » ، ويبدو انه مرض فى باريس فعاد الى بيروت ، ثم دعى مرة أخرى الى مصر فعاد اليها فرحا ، ثم رجع الى بيروت لخلاف مع العرابيين حول الاعتدال فى طلب الحرية فأسخطهم هذا عليه ، ولكن اشتد عليه مرض الصدر فى بيروت وظن ان الاستشفاء بمصر قد يفيده فعاد ، ولكن المرض كان أقوى فنصحه أطباؤه بالعودة الى أهله فى بيروت ، حيث مات ولم يكد يتجاوز التاسعة والعشرين فى عام ١٨٨٥ • من كل هذا نرى تعلق أديب اسحق بمصر التى عشقها حتى أفرغ لها أهم ما انتج وكرس لها جل جهوده وأخلص لها أكثر مما أخلص لها بعض ساكنى مصر فى عصره حتى وان كانوا من المصريين (من أمثال سلطان باشا مثلا) •

قلنا ان أديب اسحق هو ممثل أفكار الثورة الفرنسية فى مصر ، والتى رأى فيها على الخصوص بشارة الحرية • انها الثورة التى « رمت كبد الظلم ••• وخطت بدمه على صفحات الصدور : الحرية والمساواة والاخاء » ، وهى التى جعلت الفرنسيين « لا يعتدى رئيسهم على مرؤوسيه ولا غنيهم على الفقير ، وانما هم فى الحقوق شرع » ، باختصار هى التى « انارت هذا العصر بلهيب نارها ، وهدت انسانه بضياء منارها ، فرأى المنية فى الدنية والمزية فى الحرية » (ص ١٥٩ ـ ١٦١ من « ألدرر » لاديب اسحق وهو الكتاب الذى يضـــم مقالاته الصحفية) • والثورة الفرنسية ما هى الا علامة كبرى من علامات « حركة الأفكار » المتطورة : « برزت الى عالم الفعل عام ١٧٨٩ ، وصدمت قوة الاستبداد فزلزلتها ، ودفعت سطوة التقليد فضعضعته ••• فآنست [النفوس] من جانبها نور الحرية » • ولكن شعلة الحرية تلك تاخذ سبيلها الآن الى الشرق : « ثم ذكرت تلك الشعلة وطنها القديم فحنت اليه ، ولا غرو ان يحن الغريب الى وطنه ، نعنى الشرق مقر جراثيم الحركات الدينية والسياسية التى غيرت هيئة الأرض وأحوال الانسان » • ان هذه الحركة الجديدة « ستغير لا محالة عاجلا أو آجلا هيئة الكرة الأرضـــية ونظام الجمعية الانسانية » (ص ١٠٣ ـ ١٠٦) •

وقد أدرك أديب اسحق ان « العلاقة بين الشرق والغرب » هى مشكلة العصر ، وانها فى صميمها ظاهرة « اتصال » فرض نفسه بوضوح : « ان كثرة المخترعات وسعة المعاملات ••• قد أوجب استحكام العلاقات وتقارب الصلات بين الأمم والدول • ولهذا كان من شأن الناقد البصير ان ينظر الى الأحوال المدنية والسياسية باعتبار واقع الأمر ، فيقرها بتلك الصلات رضى بها واختيارا ، ويحتملها كرها واضطرارا ، ثم يلتمس منها وجه المنفعة وطريق المصلحة ، وباب السلامة لاقرب الناس اليه ، وادنى البلاد منه ،ثم للانسانية على الاطلاق • والشرق لا أزيده تعريفا مغرس الكلمة ومنبت الجامعة ومركز الوحدة لكل نابت فى أرضه ••• وهو شقيق الغرب الأكبر **حنا عليه طفلا** وعاله يافعا وايده فتى **ثم احتاج اليه كهلا** ••• ومصر ••• هى بمنزلة خط الرابطة وهمزة الوصل بين الغرب والشرق ، بين الجهد القديم والجهد الحديث ••• فلم يبق الا حفظ هذه العلاقات [بين مصر والغرب] وردها بالتى هى أحسن الى حيث لا تزيد من جانب التداخل ولا تكون مانعة من تأييد استقلالنا الادارى ، وان يحصل الانتفاع من نتائجها **بكل ما يمكن إستفادته من التمدن الغربى** » • ولا يقصد أديب اسحق بهذا الانتفاع ان يسيطر الغربيون ، « وانما المراد اصلاح مواثيقنا التجارية ، وأحوالنا الزراعية ، وأحكامنا الداخلية مع

الاستنارة بأفكار ذوى الرشد والحكمة وحب الانسانية من رجال الغرب ... وان كانوا فى الأرض عددا قليلا » (ص ٤٧٢ — ٤٧٤) .

ويتضح مما سبق ان أديب اسحق يفطن الى ان الغرب ليس رجال علم وحكمة وحسب ، بل هو أيضا رجال غزو وسيطرة اقتصادية ، وليس أقوى دليلا على اتزان نظرته من هجومه الشديد على الغرب « الغازى » ، وان أدعى الغرب غير ذلك . يقول : « قضى على الشرق جهل عامته واستبداد خاصته وخيانة زعمائه وتعصب رؤسائه ان يهبط بعد الارتفاع ... ويكون هدفا لسهام المطامع والمطالب ، تعبث به أيدى الأجانب من كل جانب ، فمنهم من يغير عليه بحجة الغيرة على الانسانية ومنهم من يتطرق اليه بدعوى اقامة أمر المدنية ، ولم نر منهم من صدق فى دعواه ، بل كلهم تابع من ذلك قصده وهواه » (ص ١٤٤) . ويقول فى مقال آخر نارى نشره فى عام ١٨٧٨ : « من رآنا نذكر الافرنج تارة باللوم وطورا بالتظلم ، ونطلق اللسان فى بيان سوء معاملتهم لنا ، وانهم فى بلادهم خراف ترعى الرفق وتألف العدل وتتفيأ خلال الحرية والمساواة ، وفى بلادنا أسود تقضم لحم الحيوان وتأوى الى غاب القسوة والجفاء والزهو والامتياز ، يحسب أننا ممن ينكرون فضلهم ، ويبخسونهم أشياءهم . لا والله ، لسنا من ذلك فى شىء ، فانا نعترف لهم بالمزية والفضل ولا نجحد سبقهم فى مجال العلوم والفنون واجتهادهم الجدير بأن يقتدى به ، وان قدومهم بلادنا عاد علينا بالفائدة المعنوية العارضة فى خلال أعمالهم المبنية على آمالهم . وذلك يقضى بالشكر لهم ، وان كنا على يقين من انهم **لم يجلبوا لنا الفائدة التماسا لمصلحتنا ، بل توسلوا بها الى ادراك الغايات الدينية والمقاصد السياسية** » .

كان هذا أذن موقف أديب اسحق ، نابغة الفكرة والكلمة ، من (عـلاقة مصر و « الشرق ») بالغرب : نعم للأفكار ، نعم للتعاون ، ولا للاستغلال .

عبد الله النديم (١٨٤٤ — ١٨٩٦) :

كان أديب اسحق أديب اللغة العالية والمتحدث الى الصفوة النادرة ، أما عبد الله النديم فكان ساحر الفصحى والعامية معا والمتحدث الى الصفوة والى العامة على حد سواء من القدرة والبراعة ونفاذ التأثير . واذا كان أديب اسحق قد رأى مزايا ومثالب معا فى الاتصال بالغرب ، فان عبد الله النديم أكد على المثالب وحارب تواجد الأجانب فى مصر وسيطرتهم المتزايدة على الاقتصاد وعلى التربية جميعا . لقد كان عبد الله النديم هو لسان الوطنية المصرية ، ورأى أن الاختلاط بالغرب ضرورة ، ولكن لنقل طرق الصناعة والزراعة . أما التجديد عنده فانه لن يتم ، فيما ظن

أديب اسحق ، بنقل الأفكار ، وانما باحياء الأفكار الصالحة التي وجدت بالفعل في التراث ووضعها في اطار يناسب تغير الاوضاع ، وعلى الأخص اطار فكرة « الوطنية » ، وهي فكرة لم تعرفها نظم الحكم الاسلامية السابقة ، لأنها فكرة تعارض الامبراطوريات ، واطار مبدأ تساوي المواطنين في حقوق المواطنة وواجباتها .

ومعروفة هي أهم أحداث حياة النديم ، الذي بدأ نجمه يبزغ على مسرح الحياة العامة للمجتمع المصري منذ حوالي ١٨٧٨ م ، حتى أصبح ، في خلال عامي ١٨٨١ و ١٨٨٢ م ، المتحدث الأول باسم الحركة العرابية ، ثم كان ما كان من أمر الاحتلال البريطاني ومحاكمة قادة الثورة وهو منهم ؛ وما كان من فراره والتجائه الى أعماق الريف المصري في الوجه البحري ، متخفيا تحت ألف اسم ، تحميه القلوب الوطنية على مدى تسع سنوات كاملة ، برغم بحث سلطات الاحتلال وعملائه عنه في كل مكان ورصدها الأموال المغرية لمن يدل عليه .

وكان النديم قد أصدر صحيفة « التنكيت والتبكيت » في يونيو سنة ١٨٨١ م ، ثم حولها الى « الطائف » في ١٨٨٢ م ، وهي التي أصبحت لسـان حال مجلس النـواب والثورة العرابية . وبعد ظهوره من مخبئه عام ١٨٩١ ونفيه ثم عودته الى مصر مع صعود عباس الثاني (عباس حلمي) على العرش عام ١٨٩٢ م ، أخرج صحيفته الكبرى « الأستاذ » . وفي هذه الصحف جميعا ، وفي كل ما ألف (« كان ويكون » ، « المذكرات ») كان دائما للغرب بالمرصاد .

واذا كان النديم لسان الوطنية المصرية ، فانه كان من الطبيعي أن يهاجم المبعوثين الى الدراسة في أوربا الذين يعودون الى مصر وقد نسوا عادات أهلها ، وأن يهاجم كذلك الارساليات التبشيرية الأجنبية ، التي زادت من مدارسها واستخدامتها لما يسـمى الغرب اليوم « باستلاب » الروح المصرية .

أما عن المبعوثين « المتفرنجين » ، فقد كتب النديم مقالة بعنوان « عربي تفرنج » ، وربما رأى فيها البعض تلميحا الى علي باشا مبارك ، وهي تتحدث عن مبعوث مصري أنكر أباه وأمه عند عودته الى مصر من أوربا ، وفي نهايتها يقول النديم ، على لسان الأب الذي يشكو ابنه الى أحد النبهاء :

« أن ولدي توجه الى أوربا ، وحضر يذم بلاده وأهله ونسي لغته . فقال له النبيه : ولدك لم يتهذب صغيرا ولا تعلم حقوق وطنه ولا عرف

حق لغته ولا قدر شرف الأمة ولا الحرص على عوائد الأهل ولا مزية الوطنية ، فهو وان كان تعلم علوما الا أنها لا تفيد وطنه شيئا ··· [حتى] أصبح كالغراب ، لما أراد أن يقلد الجمل فى مشيته ، وعجز عن التقليد ، واستحال عليه عوده لطبيعته الأولى ، فأصبح يقفز قفزا وقد خرج عن حد الجنسية وطباع النوعية ، ولا يفعل فعل ولدك الا لئيم جاهل بوطنه · فكم شبان تعلمت فى أوربا وعادت محافظة على مذهبها وعوائدها ولغتها وصرفت علومها فى تقدم بلادها وأبنائها » (« سلافة النديم » ، ص ٨٣) ·

وقد فطن النديم كما فعل أديب اسحق الى أسـلوب أوربا فى السيطرة على مقدرات الشعوب : فهى تبدأ أولا بايهام الشرقيين ان « الشرقى بهيم لا يصلح للملك [أى للحكم] ولا يليق الا للاستعباد والقهر » ، وتأخذ فى السيطرة الاقتصادية عن طريق اماتة الصناعات : « وبذا تمكنت من ادخال مصنوعها فى الشرق لتحول الثروة اليها فأماتت ما كان يصنعه الشرقيون » ، وسـاعدها على هذا « دخلاء أجراء ··· يوهمونهم عدم صلاح بلادهم للصناعة » ، ثم تقول أوربا : « ان وقوفكم عند عاداتكم الشرقية وتخلقكم بأخلاق آبائكم بقاء على الهمجية والتوحش · فلابد من مجاراتنا فى حركاتنا المدنية لتساوونا فى الرتبة · وفتحت لنا [أوربا] البير [جمع بار] والخمارات والمقامر وأباحت الزنا والربا ووسعت دائرة اللهو والخسران » ، وكل ذلك « تحويلا للثروة وازهاقا لروح الدين ، حتى أصبح المتلبسون بهذه القبائح والفضائح لا شرقيين ولا غربيين ، واتخذتهم أوربا وسائل لتنفيذ آرائها ··· وهى تحثهم على المثابرة على عملهم باسم المدنية » ·

ثم تجعل أوربا من نفسها معلمة الشرق وتقول : « ان الشرق فى حاجة لتداخل أوربا لاصلاح ادارته وماليته وتجارته وتهذيب أممه بالتعاليم الأوربية » · ان أسلوب أوربا فى السيطرة ها هو : « ان دولة من دول أوربا لم تدخل بلدا شرقيا باسم الاستيلاء وانها تدخل باسم الاصلاح وبحجة المدنية ، وتنادى أول دخولها انها لا تتعرض للدين ولا للعوائد ، ثم تأخذ من تغيير الاثنين شيئا فشيئا » ، كما حدث فى الجزائر وتونس فيما يقول النديم (من مقالة « لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا » ، « السلافة » ، ص ٦٤ وما بعدها من الجزء الثانى) ·

ولكن عبد الله النديم أبعد ما يكون عن الغفلة التى قد تدعو الى الانغلاق على الذات ، فهو يدرك أن المجتمع المصرى فى ضعف ، وان عليه ان يتعلم من أوربا · ولكن ماذا سيتعلم أو ينبغى عليه ان يتعلم منها ؟ هذا هو السؤال الحق فى رأيه · وما هى اجابته : انك ستنظر فى كتب الغرب « لتعلم اخلاق الأمم وسيرتهم وما هم عليه من الآداب والمحاسن

الانسانية ، فتأخذ منها ما يكون صالحا لأمرك نافعا لقومك مؤيدا لوطنك ، وتعرف ما لهم من طول الباع في المخترعات واتقان الصناعة واحسان أسباب الثروة ، وتدرك بماذا تقدمت هذه الأمة ومكنت المدنية فيها ، وبماذا غلبت تلك الأمة وأضاعت أقطارها وخسرت رجالها ، وبماذا اتسعت تجارة هذه ودارت في المسكونة مع الرغبة فيها والأمن عليها ، لعلك تهتدى لشيء مما تقف عليه تنفع به بلادك وترشيد اليه قومك » (« سلافة النديم » ، الجزء الأول ، ص ٩١) .

ومن مقال آخر كتبه في « الاستاذ » بعنوان « بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد » ، يقول ان مصر ، و « الشرق » ، ليست متأخرة بسبب الطقس أو بسبب الدين فيما يزعم الغربيون ، انها تخلفت لانها لا تملك أسباب قوة أوربا ، وهي : التمسك باللغة والدين ، الوحدة تجاه العالم الخارجي ، اطلاق حرية النشاط الاقتصادى ، انتشار التعليم ، الحكومة الشورية المقيدة ، واطلاق حرية الفكر والتعبير . وهكذا فان طريق التقدم والقوة ومقاومة أوربا هو طريق واحد ونفس الطريق : « قد تحققنا ان التأخر انما جاء من تعميم الجهالة باغضاء الملوك عن وســـائل التعليم والتضييق على أرباب الاقلام والأفكار ، وبعد الأغنياء عن الجمعيات وتقاعدهم عن ضروب التجارة والصناعة والزراعة ، ورضاهم بالبقاء تحت أسر الشهوات . فاذا أطلق الملوك حرية الأفكار والمطبوعات تحت المراقبة ، وبذل الأغنياء الذهب فى حياة الصنعة وتعميم المعارف فى المدن والقرى ومساعدة العلماء على الرحلة خلف حياة العلم ، واجتمعت كلمة الملوك والوزراء والأمم على السعى خلف التقدم ، أمكنهم وقف تيار أوربا شيئا فشيئا حتى يضارعوها قوة وعلما » . (« سلافة النديم » ، الجزء الثانى ، ص ١٢٠) .

وقد أدرك كرومر ان عبد الله النديم يعود من منفاه ليصبح خطرا محققا على مصالح الغرب ، فأقفل جريدته ونفى النديم الى الآستانة ، حيث بقى سجين السلطان ، ومات مسموما على الأغلب ، وحيـــدا بعيـــدا عن وطنه ، وهو الذى كان له أوفى الأوفياء وأخلص المفكرين .

محمد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥) :

ان كان هناك مفكر مصرى فرد فاق غيره أهمية وتأثيرا خلال المائة عام وخمسين التالية على الحملة الفرنسية فما من شك انه الشيخ محمد عبده ، الذى لقبه تلامذته « بالأستاذ الامام » . فهو الذى وازن بين كل المواقف السابقة عليه بصدد مشكلة القديم والجديد وهو الذى نمت بين يديه المدرسة العلمانية المصرية (قاسم أمين ولطفى السيد واتباع هذا

الأخير) ، كما خرج من صفوف تلاميذه أيضا صفوة المدرسة الاسلامية المصرية التي تريد « التجديد » منهجا • وكشأن العظماء فانه قد حورب حربا شديدة ، حتى مات وهو فى معمعة حرب المعاندين له وسنه لا تتجاوز السادسة والخمسين ، وكشأنهم أيضا اختلفت التفسيرات والتأويلات لآرائه • ويمكن ان نقول ان أهم تواريخ حياته ، بعد سنة ميلاده ١٨٤٩ م وسنة وفاته ١٩٠٥ م ، هى : حوالى ١٨٧٦ حين تعرف الى جمال الدين الافغانى وتتلمذ عليه ، ١٨٨٣ حين حكم عليه بالنفى من محكمة الاحتلال البريطانى لاتهامه (زورا فيما يقول هو) بالاشتراك مع العرابيين فى « تآمرهم » ، فسار فى الأرض ما بين بيروت وباريس ولندن ثم بيروت ، حتى عاد عام ١٨٨٨ ، وصار قاضيا شرعيا ثم مفتيا للديار المصرية والعلم الأكبر فى شئون الدين وعلما يحسب حسابه فى شئون الدنيا ، الى أن اصطدم اصطداما صريحا بأهل الثبات على الماضى من رجال الأزهر وبالخديو عباس نفسه ، حتى اضطر الى الاستقالة عام ١٩٠٥ ، وتوفى بعد شهور قليلة فى صيف نفس العام •

والحق ان محمد عبده بدأ يحتل مكانة عالية بين أصحاب القلم منذ عام ١٨٨٠ حين اسندت اليه رئاسة تحرير « الوقائع المصرية » ، وتشهد مقالاته فيها على أهم مواقفه التى سيستمر عليها : الاسلام هو حبل النجاة من سيطرة الغرب ، ولكنه الاسلام المصفى من الخرافات والمتفتح للتجديد والمؤيد للعقل والمؤيد به • كيف انتهى محمد عبده الى هذا الموقف الذى سمى بموقف « الاصلاح » ؟ أشار مؤلفون مختلفون الى مصادر للتأثير مختلفة ، منها جمال الدين الافغانى ومنها الماسونية ومنها قراءات فى الفكر الأوربى وعلى الأخص للفرنسيين مترجمة الى العربية ، ونرى ان التأثير الوحيد الثابت بين هذه التأثيرات المزعومة هو تأثير جمال الدين الافغانى رجل الثورة والحرية والقائل بتجديد الاسلام وبعث الفلسفة والايمان بالعقل ، ولكنه مع ذلك ليس أهم التأثيرات : فهناك أولا طبع محمد عبده واتزانه واعتداله ، وهو فى هذا يصدر عن الطبع المصرى الذى هو فى جوهره اتزان واعتدال واهتمام بالعمل وبالنتائج الى حد ما يسمى « بالواقعية » • أما تأثير الافغانى فانما هو تأثير مساعد ومؤيد لا أكثر ، كذلك فان قراءات الشيخ محمد عبده طالبا بالأزهر ثم مدرسا فيه شملت لا شك ما ترجم عن الغرب ، ولكن هذه القراءات ليست هى التى جعلت منه من هو ، بل هو اهتم بها لتفتحه الطبيعى واعتدال نظرته •

ومركز حياته كلها هو كلمة واحدة : « الاصلاح » ، اصلاح المجتمع باصلاح العقل واصلاح العقل باصلاح التربية ، وأساس هذا جميعا عنده

اصلاح الدين . يقول في نص هام عن أهداف حياته : « ارتفع صوتي بالدعوة الى أمرين عظيمين : الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه الى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الانساني ، وانه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم ، باعثا على البحث في أسرار الكون ، داعيا الى احترام الحقائق الثابتة ، مطالبا بالتمويل عليها في أدب النفس واصلاح العمل . كل هذا أعده أمرا واحدا . وقد خالفت في الدعوة اليه رأى الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو من ناحيتهم . أما الأمر الثاني فهو اصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ... وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعا في عمى عنه ، وبعد عن تعقله ، ولكنه الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل الا بخلو مجتمعهم منه ، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية الى معرفة حقها على حاكمها ، وهي هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرنا . دعوناها الى الاعتقاد بأن الحاكم وان وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم ، وانه لا يرده عن خطئه ولا يوقف طغيان شهوته الا نصح الأمة له بالقول وبالفعل » (« تاريخ الاستاذ الامام » ، الجزء الأول ، ص ١١ - ١٢) .

واذا كانت كلمتا « العقل » و « العلم » من الكلمات التي يستعملها محمد عبده بكثرة ، فانه لم يكن يقصد بالعقل الانتاج الفكرى الغربي ولا بالعلم كل معارف الغرب ، وانما هو يقصد ما يسميه « بالعلم الصحيح » الذى لا يتعارض مع الدين : « العلم الصحيح مقوم للوجدان ، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم . والدين الكامل علم وذوق ، عقل ولب ، برهان واذعان ، فكر ووجدان . فاذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت احدى قائمتيه ، وهيهات أن يقوم على الأخرى » .

واذا كان محمد عبده يدعو في واحدة من أولى مقالاته ، نشرها في « الأهرام » بالعدد ٤١ سنة ١٨٧٧ ، الى « الاستفادة » من أوربا ، الا انه كان بعيدا عن القول « بتقليدها » . يقول في المعنى الأول من مقاله المشار اليه والذى كان « تقريظا » أخذه عن الافغاني لكتاب مترجم عن الفرنسية حول تاريخ الحضارة الفرنسية (مؤلفه « كيزو » وهو وزير ومؤرخ فرنسي) : « لا ريب أن كل انسان طالب السعادة بطبعه ... وان

سعادة الانسان انما تقوم بسعادة ملته وأهالى وطنه ... الا أن للوصول الى هذه السعادة المطلوبة طرقا وعرة السلوك وربما ضل فيها الطالب فوقع فى نقيض المقصود ... فأحسن الطرق وأولاها بالسلوك هو الطريق الذى امتحنته ايدى التجربة ... وهنا نحن لا نشك فى انه قد حصل لأهل أوربا تقدم ووصول الى الغاية المطلوبة فى هذا العالم ، وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياسا صحيح النتيجة حتى أوصلتهم الى هذا المطلوب ، فلابد لكل انسان ان يبحث عن تلك المقدمات التى انتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها فى ايصال أهالى ملته ووطنه الى مثل ما ناله غيرهم ... والوزير كيزو قد جمع فى كتابه هذا جميع الشروط والأسباب والوسائل والآلات التى كان لها المدخل فى سعادة الأورباويين والعناصر التى تكون منها ذلك المزاج اللطيف » .

ولا شك ان محمد عبده بقى على هذا الرأى طوال حياته ، وهو ما يمكن ان نسميه بموقف الاعتبار النقدى ، ولكن هذا الموقف لم يكن يعنى أبدا التقليد الصريح ، بل هو على الضد منه الى حد كبير . ويظهر هذا الموقف الثانى منذ مرحلة « الوقائع المصرية » ذاتها ، وفى عدد من المقالات كان عنوانها المشترك « فى خطأ العقلاء » ، ويقصد بهم من يقولون بتقليد الغرب بلا تحفظ ، وهو التقليد الذى أدى الى ظواهر اجتماعية مقلقة تحدث عنها عبد الله النديم فى نص أثبتناه . فى هذه المقالات الثاقبة القوية يحدد محمد عبده موقفه فى « الاعتـــدال » ضــد التطرف وفى « الاصلاح » ضد الثورة : « هل الشخص الذى توارث العوائد عن آبائه وأجداده ،ومرن عليها من مهده الى كهولته وتعود تفويض مصلحته الى ارادة غيره ، يصح أن يطلب منه فى زمان واحد خلع جميع ذلك ، ويلقى اليه زمام مصلحته ؟ وهو فى جميع عمره لم يفكر فيها ؟ ان هذا لخطأ ظاهر .

« ولكون أرباب الأفكار منا يرمون ان تكون بلادنا ، وهى هى ، كبلاد أوربا ، وهى هى ، لا ينجحون فى مقاصدهم ، ... ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على أساس صحيح ، فلا يمر زمن قريب الا وقد بطل المشروع ، ورجع الأمر الى أسوأ مما كان ... فمن يرد خير البلاد فلا يسعى الا فى اتقان التربية ، وبعد ذلك يأتى له جميع ما يطلبه ان كان طالبا حقا بدون اتعاب فكر ولا اجهاد نفس » .

وهو يحدد سبب فشل هذا التقليد : « تولى أمر هذه البلاد أناس فى أزمنة مختلفة تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية (على ما يزعم) الى حالة التمدن التى عليها أبناء الأمم المتمدنة ، وجعلوا الوسيلة الى ذلك أن تنقل عادات أولئك المتمدينين وأفكارهم وأطوارهم الى

هذه البلاد : وظنوا ان تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبهنا بهم فى الأطوار ، كان من أن نكون مثلهم ، وان استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير ، لم ينظروا فى الأسباب والوسائل التى توصل بها أولئك الأمم الى هذه الحال التى هم عليها ... بل ظنوا ان هذه الغاية من الممكن أن تكون بداية ، مع ان ما نرى عليه جيراننا من الممالك الغربية لم يصلوا اليه الا بعد معاناة أتعاب ومقاساة مشاق وسفك دماء شريفة وشل عروش ملك رفيعه ... حتى بدلت الحوادث الدهرية طبائع الأهالى وغيرت اخلاقهم ، ونبهت الضرورات أفكارهم ، وهذبت المخالطات الجهادية والتجارية عقولهم » .

ومن المعروف ان محمد عبده وقف الى جانب العرابيين على الرغم من اختلافه المذهبى (أو قل الايديولوجى) معهم (جوهر الخلاف : الثورة أم الاصلاح ؟ العنف أم السلام ؟ الطفرة أم التدرج ؟ وكل ذلك بصدد تجديد المجتمع المصرى الذى كان هدفا يتفق عليه الجميع) ، وذلك حين رأى بريطانيا تهاجم الوطن وحين وقف الخديو الخائن الى جانب الأجنبى . وربما كانت قمة هجومه على الغرب هى مقالات مجلة « العروة الوثقى » التى ساعد جمال الدين الأفغانى على اصدارها فى باريس عام ١٨٨٤ ، وكان « محررها الأول » ، وتنسب اليه على الأقل صيغة المقالات أسلوبا . وكان هدف الجريدة ايقاظ وعى المسلمين فى آسيا وافريقيا بالخطر الغربى الذى يتهددهم ، وركزت على الاستعمار الانجليزى خاصة ، وفى ثلاث مناطق بترتيب درجة الاهتمام : مصر ، الهند ، السودان .

تقول « العروة الوثقى » حول أسلوب السيطرة الغربية فى مقالها الافتتاحى فى العدد الأول منها : « خفيت مذاهب الطامعين أزمانا ثم ظهرت ، بدأت على طرق ربما لا تنكرها الانفس ثم التوت ، أوغل الأقوياء من الأمم فى سيرهم بالضعفاء حتى تجاوزوا بيداء الفكر ، وسحروا البابهم حتى أذهلوها من أنفسهم وخرجوا بهم عن محيط النظام ، وبلغوا بهم من الضيم حدا لا تحتمله النفوس البشرية... بلغ الاجحاف بالشرقيين غايته ، ووصل العدوان فيهم نهايته ... فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جورا ، وذوو حقوق فى الامرة حرموا حقوقهم ظلما ... وأغنياء أمسوا فقراء ... وأسود تحولت أنعاما ، ولم تبق طبقة من الطبقات الا وقد مسها الضر من افراط الطامعين فى اطماعهم ، خصوصا من جراء هذه الحوادث التى بذرت بذورها فى الأراضى المصرية من نحو خمس سنوات بأيدى ذوى المطامع فيها . حملوا الى البلاد ما لا تعرفه فدهشت عقولها ، وشدوا عليها بما لا تألفه فخارت ألبابها ... » .

وقد اتهمت « العروة الوثقى » الاستعمار الأوربى بأنه يستهدف ضرب الاسلام : « نعم ان الافرنج تأكد لديهم ان أقوى رابطة بين المسلمين انما هى الرابطة الدينية ، وأدركوا ان قوتهم لاتكون الا بالعصبية الاعتقادية . ولاولئك الافرنج مطامع فى ديار المسلمين وأوطانهم ، فتوجهت عنايتهم الى بث هذه الأفكار الساقطة [قول البعض بالوطن وبالعصبية الجنسية ورفضهم القول بالأمة الاسلامية كوحدة سياسية ، وفى هذا اشارة الى العثمانيين فيما يبدو] بين أرباب الديانة الاسلامية وزينوا لهم هجر هذه الصلة المقدسة وفصم حبالها ... » .

وأخيرا أشارت الجريدة الى مسئولية المبعوثين والمتعلمين على الطريقة الأوربية : « شيد العثمانيون والمصريون عددا من المدارس على النمط الجديد ، وبعثوا بطوائف منهم الى البلاد الغربية ليحملوا اليهم ما يحتاجون اليه من العلوم والمعارف والصنائع والآداب ، وكل ما يسمونه تمدنا ، وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الغرب وسير الاجتماع الانسانى [يقصد أوربا ذاتها] ... نعم ربما يوجد بينهم أفراد يتفقهون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ... وسموا أنفسهم بزعماء الحرية ... ومنهم آخرون عمدوا الى العمل بما وصل اليهم من العلم ، فقلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدلوا هيئات المآكل والملابس ... فنفوا بذلك ثروتهم الى غير بلادهم ... [و] أماتوا أرباب الصنائع من قومهم ... وما كان هذا الا لأن تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفجأتهم قبل أوانها » .

وقد تساءل كثير من المؤرخين حول نصيب محمد عبده الحقيقى فى هذه المواقف : هل هو كاتبها أى صاحب الصياغة بينما جوهرها ينتمى الى الافغانى ؟ وهذا التساؤل ذو أهمية لأن بعض ما تهاجمه هذه المقالات هى مواقف شارك فيها محمد عبده نفسه ، وخاصة فيما يتصل بأهداف « الحزب الوطنى » فى مصر الذى انتهى الى الثورة العرابية والذى كان يصرح بأنه حزب سياسى وليس دينيا ، وقد كتب محمد عبده نفسه بعض بياناته فى هذا الصدد .

والآن ماذا حدث بعد عودة محمد عبده من المنفى عام ١٨٨٨ ؟ هل تغير موقفه من الغرب بحيث أصبح موقف « تعاون » ؟ لا شك ان موقفه السياسى تغير : فهادن الاحتلال وقبل التعاون معه ، وكان تبريره لهذا مزدوجا : فهناك أولا موقف الاعتراف بالأمر الواقع ، وقد أراد الشيخ أن يحقق اصلاحاته بمعونة سلطة ساكن قصر الدوبارة ، وهناك ثانيا ان الوقوف ضد الخديو يتطلب عدم استعداء منازعه على السلطة وهو المعتمد البريطانى بل والاعتماد عليه . ولكن الذى لا شك فيه ان موقفه الفكرى

من الغرب لم يتغير : فالغرب خطر داهم قائم دوما ، وسيأخذ صراع محمد عبده مع الغرب صورة تجديد الفكر الاسلامى ليستطيع مجابهة القوى الوافدة ، وصورة اعادة الثقة فى توافق الاسلام مع العلم ، وصورة تأكيد أهمية التربية المستخلصة من التأثير الغربى القشرى والقائمة بدلا من ذلك على أساس الدين ٠

يقول حول هذه المسألة الأخيرة مهاجما المدارس الأميرية : « أنفس المصريين أشربت الانقياد الى الدين حتى صار طبعا فيها ، فكل من طلب اصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح ٠٠٠ وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التى يسمونها أدبية من عهد محمد على الى اليوم ، فان المأخوذين بها لم يزدادوا الا فسادا ، وان قيل ان لهم شيئا من المعلومات ، فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها فى نفوسهم » ٠ ثم يقول فى نفس تقريره عن اصلاح التعليم فى مصر : « واما المدارس الأجنبية على تنوعها ، فاختلاف المذاهب بين المعلمين والمتعلمين فى الأغلب يضعف أثر تلك المدارس من التربية العمومية ٠ فقليل من المصريين من يرغب فى تعليم أولاده فيها ، ومن أرسل بولده اليها داوم نصيحته بعدم الالتفات الى ما يقول المعلمون فيها حفظا لاعتقاده [يقصد الاسلام] ٠ ثم ذلك يحدث من الاضطراب فى طبيعة الفكر والتزلزل فى الأخلاق ، ما يكون ضرره أكثر من نفعه » ٠ ويشير محمد عبده فى مقال آخر الى ما يقصده بهذا : « يعتقد أكثر هؤلاء [المتعلمين فى غير المدارس الدينية] ان الدين شىء غير مفهوم ، بل قد يعده بعضهم خرافة (نعوذ بالله) فيأخذون عنه جانبا ، ويتركون عقائده وفضائله وآدابه ، ويلتمسون لهم آدابا فى غيره ، وقلما يجدونها ، فتراهم وقد فترت قلوبهم وقصرت هممهم » (« الاســـلام بين العلم والمدنية » ، ص ١٨٠) ٠

أما عن الاســـلام والعلم فقد كان عنوان مساجلات فكرية حامية موضوعها الحقيقى هو : هل يمكن للاســـلام ان يكون أساسا لمجتمع « حديث » (أى فى النهاية شبيها فى قوته لقوة أوربا) بعد عصور الظلم السياسى والاستعباد الاقتصادى والجدب العقلى التى شهدتها « أمته » ؟ يقول الشيخ محمد عبده : « ان الاسلام لن يقف حجر عثرة فى سبيل المدنية أبدا ، لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله » ٠ والأساس فى هذا عنده ان الاسلام قد بنى على أصول كانت للمدينة عمادا ، منها : « النظر العقلى لتحصيل الايمان ، فأول أساس وضع عليه الاسلام هو النظر العقلى ، والنظر عنده هو وسيلة الايمان الصحيح » ، « تقديم العقل على ظاهر

الشرع عند التعارض » ، « البعد عن التكفير لشبهة تقوم فى الخاطر » ، « والاعتبار بسنن الله فى الخلق »، قلب السلطة الدينية [مثل السلطة البابوية] وهدمها من أساسها : فليس فى الاسلام ما يسمى عند قوم [أى أوربا] بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه (« الاسلام بين العلم والمدنية » ، طبعـــة دار الهلال ، ص ١١٩ ـ ١٢٣) • وعلى هـــذا الأساس كانت محاولة الشيخ محمد عبده « لتجديد » الفكر الاسلامى على اعتبار انه دين العقل ، وذلك كوسيلة من وسائل مجابهة خطر الغرب ودفعـــه •

قاسم أمين (١٨٦٣/١٢/١ ـ ١٩٠٨/٤/٢٣) :

كان محمد عبده حدا فاصلا ووسطا فى نفس الوقت بين جيلين : جيل كان الدين هو عماد تربيته الوحيد ثم أضيفت اليه معارف غربية ، وجيل درس فى المدارس الأميرية ولم يدخل الأزهر أو اذا دخله سرعان ما هرب منه،هذا الجيل الثانى هو جيل المفكرين العلمانيين الذين كان ألمعهم وأعمقهم قاسم أمين وكان أكثرهم ظهورا وتأثيرا أحمد لطفى السيد الذى سيلقب « أستاذ الجيل » • مع هذين المفكرين استقرت المفاهيم التى سار عليها المجتمع المصرى خلال القرن العشرين ، واستقرت نهائيا فكرة ان مصر ينبغى أن تتتلمذ فى مدرسة الغرب •

وقد درس قاسم أمين صبيا بمدرسة رأس التين فى الاسكندرية ثم بالمدرسة التجهيزية ، التى صار اسمها « الخديوية » ، ثم دخل مدرسة الحقوق بالقاهرة وحصـــل على شهادتها أول الناجحين فى ١٨٨١ ، ولم يشهد فى مصر احداث الاحتلال ، لأنه كان قد سافر الى فرنسا لاستكمال دراسة الحقوق ليعود منها فى صيف ١٨٨٥ • هناك فى باريس التقى مع الأفغانى ومحمد عبده أثناء اصدارهما « للعروة الوثقى » ، وهناك عرف الحضارة الأوربية معرفة مباشرة ، وكثيرا ما كان يفكر فى مصر فى باريس • يقول مثلا بصدد زياراته لمتحف اللوفر وغيره : « لعل أكبر الأسباب فى انحطاط الأمة المصرية ، تأخرها فى الفنون الجميلة : التمثيل والتصوير والموسيقى • هذه الفنون ترمى جميعها على اختلاف موضوعها الى غاية واحدة ، هى تربية النفس على حب الجمال والكمال ، فاهمالها هو نقص فى تهذيب الحواس والشعور » • وقد خلصت تأملاته الى أن سبيل نهضة المجتمع المصرى من كبوته هى نفس السبيل الذى ارتفعت به أوربا ، وهو ايمانهـــا بأن التغيير هو قانون الوجود : « لم يعتقد المسلم ان عوائده لا تتغير ولا تتبدل ، وانه يلزمه أن يحافظ عليها الى الأبد ؟ ولم يجر على هذا الاعتقاد فى عمله مع انه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل فى كل آن ؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله فى خلقه ، اذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقفة والجمود مقترنين بالموت

والتأخر » وهو يشير هنا الى الآية القرآنية التى تقول : « أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الرعد : ١١) ٠

وقد رأى قاسم أمين ان التغيير لا يتم الا بتقويض البالى من التقاليد ، فاندفع فى جسارة نادرة يهز النيام المسبحين بأمجاد وهمية كانت للمجتمع الاسلامى السابق : فاذا كان علينا أن نلتفت الى التراث الاسلامى القديم ونرجع اليه ، [فان ذلك] لننسخ منه صوره ونحتذى مثال ما كان فيه سواء بسواء ، بل لكى نزن ذلك التجديد بميزان العقل ونتدبر فى أسباب ارتقاء الأمة الاسلامية وأسباب انحطاطها ، ونستخلص من ذلك قاعدة يمكننا أن نقيم عليها بناء ننتفع به اليوم وفى ما يستقبل من الزمان » ٠ وينتهى من بحثه الى ان بعض جوانب ذلك التمدن جدير بالاعجاب ، « ولكن كثيرا من ظواهر هذا التمدن لا يمكن ان يدخل فى نظام معيشتنا الاجتماعيــة الحالية » ، ويبرهن قاسم أمين على ذلك من حيث العلــوم والنظامات السياسية والقانونية والحالة العائلية بل والآداب كذلك ، لينتهى الى أن « المدنية الاسلامية ٠٠٠ كانت ناقصة من وجوه كثيرة » ، منبها من يريد أن يتصيد له الأخطاء : « وغنى عن البيان اننا عند كلامنا على المدنية الاسلامية لم نقصد الحكم عليها من جهة الدين بل من جهة العلوم والفنون والصنائع والآداب والعادات التى يكون مجموعها الحالة الاجتماعية التى اختصت بها ٠ ذلك لأن عامل الدين لم يكن وحده المؤثر فى وجود تلك الحالة الاجتماعية ، فهو على ما به من قوة السلطان على الأخلاق ، لم ينتج الا أثرا مناســبا لدرجة عقول وآداب الأمم التى سبقت » (« المرأة الجديدة » ، طبعة ١٩٠٠ ، ص ١٦٩ ـ ١٨٣) ٠

والآن اذا كان هذا هو الداء : التمسك بالماضى بحق وبغير حق ، فان قاسم أمين يحدد صراحة ما يرى أنه الدواء : « هذا هو الداء ٠٠٠ وليس له من دواء الا اننا نربى أولادنا على ان يعرفوا شئون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها ٠ واذا أتى هذا الحين ، ونرجو أن لا يكون بعيدا ، ٠٠٠ عرفنا قيمة التمدن الغربى وتيقنا انه من المستحيل أن يتم اصلاح ما فى أحوالنا اذا لم يكن مؤسسا على العلــوم العصرية الحديثة ، وان أحوال الانسان مهما اختلفت وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم ٠ لهذا نرى أن الأمم المتمدنة على اختلافها فى الجنس واللغة والوطن والدين متشابهة تشابها عظيما فى شكل حكومتها وادارتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ٠٠٠ من هــذا يتبين أن نتيجة التمدن هى سوق الانسانية فى طريق واحدة ٠٠٠ هذا هو الذى جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين ونشيد بتقليدهم » (« المرأة الجديدة » ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤) ٠

وهكذا فان قضية « المرأة » عند قاسم أمين ما هى الا وجه واحد ، وان يكن ذا أهمية عظمى ، لمشكلة أهم : وضع المجتمع المصرى على طريق التقدم الذى سبق اليه الغرب . يقول قاسم أمين فى نص يعرف فيه ما يقصده بالمدنية الحديثة : « المرأة الجديدة هى ثمرة من ثمرات التمدن الحديث . بدأ ظهورها فى الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التى خلصت العقل الانسانى من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ورسمت له الطرق التى يجب أن يسلكها . ذلك حيث ان العلم يبحث فى كل شىء وينتقد كل رأى ولا يسلم بمقال الا اذا قام الدليل على ما فيه من المنفعة للعامة » (« المرأة الجديدة » ، ص ٣) .

ومع ذلك فان قاسم أمين يرفض أن يكون ما يدعو اليه بشأن تحرير المرأة مجرد تقليد للغرب ، انما الأمر عنده أمر نظر فى أحوال الأمم وسنن الخلق ، وهو نظر نقدى : « انا نطلب تخفيف الحجاب ورده الى أحكام الشريعة الاسلامية ، لا لأننا نميل الى تقليد الأمم الغربية فى جميع أطوارها وعوائدها لمجرد التقليد أو للتعلق بالجديد لأنه جديد . فاننا نتمسك بعوائدنا الاسلامية ونحترمها ونرى انها مزاج الأمة الذى تتماسك به أعضاؤها ... كلامنا الآن فى هل يلزمنا ان نعيش ونحيى أو نقضى على أنفسنا بأن نموت ونفنى ؟ هل علينا أن نهتز مكاننا ونرضى بما وجدنا عليه آباءنا والناس من حولنا يتسابقون الى منابع السعادة وموارد الرفاهية ... ؟ أو من الواجب علينا أن ننظر كيف تقدم الناس وتأخرنا ... ثم نرجع أبصارنا كرة ثانية فى ديننا وما كان عليه أسلافنا الصالحون ، ثم نقتدى بهم فى استماع القول واتباع أحسنه وانتقاد الفعل والأخذ بأفضله ، ونسير فى طريق السعادة والارتقاء والقوة مع السائدين . ذلك هو الأمر الخطير الذى وجهنا اليه نظرنا » (« تحرير المرأة » ، طبعة ١٨٩٩ ، ص ٦٨ ــ ٦٩) .

رأينا اذن مدى جسارة قاسم أمين فى نقد الماضى والدعوة الى الأخذ بالحضارة الغربية . ومع ذلك فان قاسم أمين هو نفسه صاحب الرد على الدوق داركور الذى كتب كتابا قدح فيه فى المصريين وهاجم الاسلام ، وهو نفسه أيضا المنتبه أشد انتباه لأغراض الاستعمار الغربى ، أى اننا نجد عنده ما نجده عند جميع الكتاب المصريين من « ازدواجية » : اقبال وادبار معا بصدد التراث وبصدد الغرب كليهما . وهكذا نجد عنده فهما واضحا جدا لأغراض السيطرة الغربية وطرائقها : « لم يمر [على الأمة المصرية] زمن صارت فيه حياتها معرضة للخطر مثل ما هى فى هذا الزمان . فان تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء حتى فاض من منبعه الى جميع أنحاء المسكونة ، فلا يكاد يوجد منها شبر الا وطئه بقدمه ، ولم

يدخل في مكان الا واستولى على منابع الثروة فيه من زراعة وصناعة وتجارة ٠ ولم يدع وسيلة من الوسائل الا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة ، وان أضر بجميع من حوله من سكان البقاع الاصليين ٠ فانه انما يسعى الى السعادة فى هذه الحياة الدنيا يطلبها ان وجدها ، وبأى طريقة يرى النجاح فيها ٠ وهو فى الغالب يستعمل قوة عقله ، فاذا دعت الحال الى العنف واستعمال القوة لجأ اليها ٠٠ فان صادف [الأوربيون] أمة متوحشة مهما كان بأسها أبادوا أهلها وأهلكوهم أو أجلوهم عن أرضهم ، كما حصل فى أمريكا واستراليا وكما هو حاصل الآن فى أفريقيا ٠٠٠ وان صادفوا أمة كأمتنا دخل فيها نوع من المدنية من قبل ٠٠٠ خالطوا أهلها ٠٠٠ وعاشروهم بالمعروف ، لكن لا يمضى زمن طويل الا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا يدهم على أهم أسباب الثروة ٠٠٠ وكلما تقدموا فى البلاد تأخر ساكنوها » (« تحرير المرأة » ، ٩٣ ـ ٩٤) ٠ هذا هو الخطر ٠ « ولا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء الا طريق واحد ٠٠٠ وهو ان تستعد الأمة لهذا القتال وتأخذ له أهبتها وتستجمع من القوة ما يساوى القوة التى تهاجمها من أى نوع كانت ، خصوصا تلك القوة المعنوية ، وهى قوة العقل والعلم التى هى أساس كل قوة سواها ٠ فاذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها وسلكت فى التربية مسالكهم وأخذت فى الأعمال مآخذهم ٠٠٠ أمكنها أن تعيش بجانبهم ، بل تيسر لها ان تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم » ٠ (« تحرير المرأة » ، ٩٥) ٠

احمد لطفى السيد (١٨٧٢/١/١٥ ـ أبريل ١٩٦٢) :

هو الرأس المفكرة لطبقة كبار الملاك التى تطلعت الى الاستيلاء على ارث مصر وكونت لهذا « حزب الأمة » ، ومع ذلك فانه بأفكاره كان سيعد من يسار عصره ٠ وفضل لطفى السيد هو فضل نشر عدد من الأفكار محدود ولكنه شديد الأهمية ، وعلى رأسه فكرة الحرية وفكرة الأمة المصرية (أو مصر للمصريين لا للأجانب ولا للعثمانيين) ٠ وفضله الثانى هو انه نشر أفكاره الأساسية ليس فقط عن طريق الكتابة فى « الجريدة » التى أشرف على اصدارها من ١٩٠٧ الى ١٩١٤ ، بل وكذلك وعلى الأخص عن طريق التوجيه المنهجى لعقول عدد من الشباب اتصل به شخصيا ، وعن طريق « الجريدة » ، وأخذ عنه منهج القول وتبريره وطريقة الرد على الخصم بدون انكار ما قد يكون له من فضل وطريقة عرض الأفكار ، كما أخذ عنه اصطلاحاته واسلوبه اللغوى ، هذا الشباب هو الذى سيقود حركة الفكر المصرى بعد العشرينات ، وكان منهم طه حسين ومحمد حسين هيكل وعباس العقاد ومصطفى عبد الرازق بل وسلامه موسى نفسه الى حد ما ، وغيرهم ٠

وقد كان قانونيا هو الآخر ، درس فى مدرسة الحقوق وسافر كثيرا الى أوربا ، وخاصة الى فرنسا وسويسرا ، وكان يجيد الفرنسية ولكنه لم يعرف من الانجليزية الا كلمات معدودة · وقد رافق أحيانا فى أسفاره تلك كلا من محمد عبده وسعد زغلول وقاسم أمين ، الذين كانوا من أصدقائه · وقد نشأ لطفى السيد ، الذى ولد فى ١٨٧٢ ، تحت ظل الاحتلال البريطانى ، فرأى بعينيه نتائج الانهيار الحربى للثورة العرابية واستنتج كما فعل من ذكرنا من أصدقائه ان المقاومة الحقيقية للاحتلال لن تكون بمعارضته السياسية بل باعداد العقول والنفوس للاستقلال الحق ، ورأى ان هذا لا يكون الا بالتعليم والتربية ، وكلاهما يكون بالاستفادة من دروس الغرب فى نتائجه العلمية وطرائقه الخلقية على السواء (وقد أشاد بترجمة صديقه أحمد فتحى زغلول لكتاب فرنسى عنوانه «سر تقدم الانجليز السكسونيين» ، وخلاصته ان هذا السر هو الروح الفردية وروح الحرية) · ومن الكتاب الغربيين الذين يبدو انه تأثر بهم : روسو وكونت ودوركايم فى فرنسا ، وجون لوك وبنتام ومل واسبنسر فى انجلترا ، وربما كان أهم هؤلاء تأثيرا فى فكره السياسى هو جون استيورات مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) ، وقد أخذ عنه كثيرا من ملامح «مذهب الحرية» ، الذى كان يسميه أحيانا «الليبرالزم» · وقد رأى لطفى السيد « ان هذا المذهب دون غيره هو الذى يجب أن يكون أساسا للحكم فى بلادنا ··· [فهو] أنفع المذاهب فى كل البلاد على العموم ، وفى مصرنا على الخصوص · فيه التوفيق واضح بين مصلحة الفرد ومصلحة الجميع · فيه مصلحة الأمة ومصلحة الحكومة [أى الخديو] جميعا · أما فيما يتعلق بمصلحة الفرد فان سياسة البلاد على مذهب الحرية تكفل له حريته الشخصية ··· : حرية العمل والترك ، حرية الفكر والاعتقاد ، حرية الرأى ونشره بالخطابة والكتابة والتعليم ، تكفل له ذلك فى حدود ضرر الغير ، ولا تجعل للحكومة عليه سلطانا الا فى الأعمال التى أوجبت الضرورة توليتها اياها ··· » ·

والى جانب مل وغيره من الأوربيين ، كان اهتمام أحمد لطفى السيد بأرسطو عظيما · وقد ظن ان طريق النهضة المصرية ينبغى أن يبدأ من حيث بدأت النهضة الأوربية : « لما كنت مديرا لدار الكتب المصرية تحدثت مع بعض أصدقائى فى وجوب تأسيس نهضتنا العلمية على الترجمة قبل التأليف كما حدث فى النهضة الأوربية ، فقد عمد رجال هذه النهضة الى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية ، فكانت مفتاحا للتفكير العصرى الذى أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة » · وهو يقول عن ترجمة أحمد فتحى زغلول للكتاب المذكور : « نظر فتحى نظرة صادقة الى حال الأمة المصرية وحكومتها فرأى اننا أحوج ما نكون الى معرفة المثل الأعلى الذى ينبغى الوصول اليه فى نظمنا السياسية والاجتماعية حتى تتحد

أطماعنا الوطنية على طريقة عامة واضحة ، ورأى فوق ذلك ان أول خطوة يخطوها المصلحون العلميون هى نقل العلم الى أوطانهم بالترجمة ٠ ان هذه الطريقة كانت هى ألف باء النهضة فى كل أمة وفى كل زمان » ٠

وهو لهذا لا يخجل من تسمية الغربيين « بأساتذتنا الأوربيين » ولا يأبه للمعترض عليه بأنه ناقل « لتعاليم أفرنجية » حين يكتب عن الحرية ، لأنه كان يرى من طبيعة الموقف الحضارى أن تنقل الأمة آثار الأمم المتقدمة عليها ، فهذا وحده شرط السبق والابتكار ٠ وهذا يعنى انه كان يرفض طمس الذات ، بل ان احترام الذات ، الفردية والوطنية على السـواء ، كان من الموضـوعات الأساسـية التى كرر الكتابة فيها ، واعتبرها مما ينبغى التخلق به من أخلاق الغرب ٠ وليس أدل على هذا من النص التالى الذى يتحدث فيه عن ضرورة التصنيع فى مصر وعن فكرة حدود تقليد الحضارة الغربية : « نحن لا نكفر بخير التجارة الأجنبية ، ولا نتبرم بود أساتذتنا الأوربيين فى هذا العهد الحاضر [١٩١٢] ، ولكننا يجب أن ننكر على أنفسنا حب البقاء فى تبعية غيرنا والتعلق بكل ما ليس لنا ، والسعى بأرجلنا الى فناء وجودنا الذاتى ، والطمس من معالم رقينا الصناعى ٠ ننكر على أنفسنا الجمود عن تقليد الأوربى فى كل مدنيته : فى علمه وفى فكره وفى جده وفى تفضيله مصنوعات بلاده من غير مرجع الا كونها من عمل اخوانه ٠

« لا أغلو ان قلت ان التقليد عمدا وبغير عمد هو المادة الأولى للحياة الاجتماعية والتدرج فى درج الكمال الانسانى ٠ ونحن قد ظهرت فينا أكثر من غيرنا المرونة الكافية لتقليد المدنية الغربية ٠ وأخذت تنطبع فى عقولنا قواعدهم العلمية ، وفى نفوسنا طرائقهم السياسية حتى مظاهر حياتهم الخصوصية ، نبنى على طرازهم ٠٠٠ ونلبس من أزيائهم ، ونستطعم من مطابخهم ٠٠٠ ونقلد من صناعاتهم ، فلم يبق علينـا الا أن نعطف على صناعتنا عطفهم على صناعاتهم » ٠

هذه هى الاجابات الرئيسية للفكر المصرى الحديث ، حتى عام ١٩١٤ م ، للسؤال الدائم الى اليوم : ماذا ينبغى أن يكون عليه موقفنا من الحضارة الغربية ؟

- ٦ -

قاسم أمين : اعادة تفسير(*)

القضية العامة التى نبدأ بها اطارا عاما لهذه الدراسة هى كما يلى : ان حركة الدفاع عن المرأة لن تكون كذلك على الحقيقة الا اذا تضمنت ، صراحة أو على الأقل ضمنا ، دعوة الى اعادة توزيع وتنظيم الواجبات والمسئوليات والأدوار على المستوى القومى ، وأخرى الى تكوين ، بل خلق ، ثقافى جديد يمتد الى شتى جوانب الثقافة ٠

واذا حاولنا أن نتشوف ما ستكون عليه المشكلات الاجتماعية الكبرى التى ستجابه الانسانية ، بمعنى مجموع البشر لا أكثر ، فى مستقبل منظور أو أبعد قليلا ، فاننا سنرى أن مشكلة الصراع بين الطبقات سوف تتوارى الى صفوف خلفية ، لتبرز الى الأمام مشكلة صراع مزدوج : صراع المرأة مع الرجل ، وصراع الطفل والعائلة ، أى الصراع بين الأجيال ٠ ان سائر هذه الصراعات ، الحاضر منها والمستقبل ، تدور حول الاستغلال وحول السيطرة: استغلال من يملكون لمن لا يملكون ، استغلال الرجل للمرأة ، استغلال العائلة للطفل ، أو على الأقل سيطرتها عليه٠ان واجب الفكر هو أن يفحص من الآن ومبكرا الصراعات المستقبلة ليتهيأ لملاقاتها العقل والعمل ، وهى آتية لا محالة ، وعلى تطورها ونتائجها لا تتوقف سعادة الانسانية وحدها ، وسعادة كل فرد على حدة كذلك ، انما أيضا محض الصحة العقلية للأفراد وللمجموع ، وليس من المغالاة أن نثير فرض « جنون عام » يصيب الانسانية ككل ٠

ان حركات الدفاع عن المرأة ، بأشكالها المختلفة ، أمامها أشواط وأشواط من الجهد ، حتى ليمكن أن نتصور أن الأمر لا يزال فى بداياته

(*) نشر الأصل الفرنسى لهذه الدراسة فى :
Mourad Wahba, ed., Proceedings of the Fourth International Phylosophy Cairo, 1984, pp. 219-231.

الأولى • ولمن يظن أن الأمور وصلت الى مستقر لها نذكر أن أجر عمل المرأة لايزال أقل من أجر عمل الرجل فى بلد هو رأس الحضارة الغربية فى وقتنا الحالى ، ألا وهى الولايات المتحدة الأمريكية ، وقس على ذلك فى غيرها •

وقد تعددت وتنوعت حركات الدفاع عن المرأة ، من حيث الطرائق ومن حيث الدوافع كذلك • أما من حيث الطرائق ، فان هناك نوعين على الخصوص : نوع الحركات المسماة « نسوية » ، أو « نسائية » ، أو غير ذلك من التسميات ، وهى تلك التى تقتصر على النساء دون غيرهن ، وهى حركات غالبا ما تكون « منحازة » أو على الأقل مغالية ، مع ما فى هذا من خير وشر ، من حماس ومن بواعث على السخرية ، ونوع الحركات التى يجتمع فيها نساء ورجال باعتبارهم جميعا من أعضاء المجتمع ، وأن مشكلة المرأة هى مشكلة كل المجتمع ، وهى التى تهدف ، من خلال الدفاع عن حقوق المرأة ، الى مشروع لرسم اطار جديد لتغيير المجتمع أو لتحويله ، ولتغيير آخر مماثل ومواز وضرورى ضرورة الأول للعقلية الانسانية ، وربما لتغيير هيئة الحضارة الانسانية منظورا اليها من زاوية التوحد فى المستقبل وعلى غير ما عليه الوقائع القائمة اليوم ، وهى وقائع استغلال وسيطرة • وسينظر اليها يوما على أنها تنتمى الى « ما قبل تاريخ » الاجتماع الانسانى بالمعنى القيمى لكلمة « الانسانية » •

ومن حيث الدوافع ، فان هناك منها أيضا نوعين : النوع الأول هو نوع الدافع القائم على « الكرم » ، ان لم يكن على « الاحسان » ، من جانب الرجل بازاء « جاره » المرأة ، والنوع الثانى هو نوع الدافع الذى يمكن تسميته بالعلمى أو الموضوعى ، بل وبالسياسى كذلك ، وهو الدافع الذى يتفوق فى انسانيته على الدافع الأول بما لا يقاس ، ويكون الهدف هنا ، ليس تطييب الخواطر واظهار التحنن ، بل تغيير بنية المجتمع ذاتها • وفى هذا الاطار الثانى ، اطار التغيير الجذرى ، لاتكون المسألة أمر الباس النساء ملابس الرجال ، ولا السماح لهن بتدخين السجائر بل والسيجار أمام العموم ، بل يكون الأمر أمر تغيير الرجل ذاته من داخله ، وتغيير المرأة ذاتها من داخلها ، وفى النهاية أمر ايجاد مجتمع جديد وعقلية جديدة ، وربما انسانية جديدة كذلك •

ان زعم الدراسة الحالية هو أن هذا الاطار للتحول القومى فى داخل مشروع يتسم بالروح العلمية والموضوعية هو القادر وحده ، أو أكثر من غيره بمراحل ومراحل ،على أن يجعلنا ندرك المغزى الحقيقى لأعمال المصلح الاجتماعى والمفكر المصرى قاسم أمين (١٨٦٣ ــ ١٩٠٨ م) ، صاحب « تحرير المرأة » (١٨٩٩ م) و « المرأة الجديدة » (١٩٠٠ م) •

ان التفسير الجارى لعمل قاسم أمين بحاجة الى أن يعدل تعديلا قويا ، بل والى أن يبدل تبديلا٠ان الصورة التى كونها الكتاب عنه تشكو من نفس العلة التى تشكوا منها صور الشخصيات الهامة الأخرى فى النهضة الحديثة : نظرة متسرعة ، تعتمد على المشهور ، الى أغراضهم الحقيقية ، وسرعان ما تنحدر هذه النظرة لتتقيد فى صيغ مبسطة سطحية بلا حياة ٠

ولندقق فى سمات صورة قاسم أمين كما يعرضها التفسير السائد : فهو فى هذا التفسير المدافع عن حقوق المرأة فى مصر ، والذى دعا الى « اصلاح » وضعها ، باعتبار أنها تكون « نصف المجتمع » ، ويترجم هذا الاصلاح الى الدعوة الى رفع الحجاب غير الشرعى ، وهو النقاب الذى يخفى المرأة كاملة ويعوقها عن التعامل ، والى تعليم المرأة والى خروجها الى العمل كلما دعت الحاجة ٠ ولا يمكن أن يقول أحد ان هذه الصورة خاطئة ، لأنها تعتمد بالفعل على حرف كتابات قاسم أمين ٠ ولكن هل تعبر هذه الصورة عن قلب دعوته ؟ وبعبارة أخرى : هل تعليم المرأة ورفع الحجاب ، وخروجها الى العمل ، هو جوهر ما كان يتطلع اليه قاسم أمين ويقصد ؟

ان تفسيرنا لقاسم أمين يمكن أن يلخص فى قضيتين :

(أ) ان المشكلة الجوهرية عند قاسم أمين ليست مشكلة المرأة ، فهذه المسألة الأخيرة ما هى الا الحالة الكبرى التى يتناولها كوسيلة من أجل معالجة ما يعتبر أنه الجوهرى حقيقة ٠

(ب) ان المشكلة الحقيقية التى أراد قاسم أمين التعرض لها هى مشكلة اعادة تنظيم المجتمع المصرى واعادة تكوين عقلية ذلك المجتمع ٠ وفى هذا الاطار ، فان تحديد المكان الجديد ، والمكانة الجديدة ، للمرأة ، مع ما يتطلبه هذا من أدوار جديدة (١) واتجاهات جديدة ، كل هذا ما هو الا وسيلة من أجل تحقيق ذلك الهدف المزدوج الذى يترأس كل شىء ويتصدر كل الأهداف ويتسيد عليها ٠

اولا : اعادة البناء القومى :

تحفل كتابات قاسم أمين بمفاهيم الأمة والوطن والاصلاح ، التى تحتل فيها مكانا مرموقا ٠ وتربط هذه الكتابات ، كذلك ، ربطا واضحا ، بين حالة المرأة والحالة السياسية ، حتى يمكن أن نقول ان مشكلة المرأة كما يضعها قاسم أمين هى فى أساسها مشكلة سياسية ٠

صحيح ، أنه توجد فى كتابات قاسم أمين تعبيرات تبرر القول بأنه كان يهدف الى اصلاح « نصف المجتمع » ، وذلك حين يستخدم على سبيل المثال تعبير « قسم من أفراد الأمة » (٢) ، ولكن الواقع أنه كان يقصد الأمة كلها ، ولنأت على النص الذى يوجد فيه ذلك التعبير لنتبين على الواضح مقصده : « قد طرقت بابا من أبواب الاصلاح فى أمتنا ، والتمست وجها من وجوهه فى قسم من أفراد الأمة له الأثر العظيم فى مجموعها » . ولننظر بعد ذلك فى هذا التقرير حيث يقول ان هناك ما نشهده « ويؤيده الاختبار التاريخى من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها ، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها » (٣) . ثم فلندع الكاتب يتحدث بنفسه، لنجده يقول بالحرف ان هدفه النهائى هو تحول قومى ، وما اصلاح حال المرأة أى وضعها ومكانها ووظيفتها الا وسيلة تخدم هذا الهدف : « القارىء الذى تتبع سلسلة القواعد الكلية التى سردتها بغاية الايجاز لابد أن يكون قد لاحظ انها كلها تتلخص فى عبارة واحدة : هى أنه لا بد لحسن حال الأمة من أن تحسن حال المرأة » (٤) .

ما الأمة التى يقصد اليها قاسم أمين ؟ انها حينا « الأمة الاسلامية » ككل ، وهى أحيانا « الأمة المصرية » على وجه التخصيص (٥) . وعلى كل حال ، فان المنظور اليه هو دائما حياة الأمة وسعادتها ، سواء كانت الأمة الاسلامية أو الأمة المصرية . يقول مثلا : « اذا أراد المصريون أن يصلحوا أحوالهم فعليهم أن يبتدءوا فى الاصلاح من أوله . يجب عليهم أن يعتقدوا بأن لا رجاء فى أن يكونوا أمة حية ذات شأن بين الأمم الراقية ومقام فى عالم التمدن الانسانى قبل أن تكون بيوتهم وعائلاتهم وسطا صالحا لاعداد رجال متصفين بتلك الصفات التى يتوقف عليها النجاح » (٦) . وأما مقدمة « تحرير المرأة » ، وفى صفحتها الأولى ، فانها تتحدث حرفيا عن « نشأة أخرى للأمة » (٧) .

ومن جهة أخرى ، فان قاسم أمين كان يعى جيد الوعى أن الاصلاح القومى اما أن يكون اصلاحا شاملا ، وأن يمتد الى سائر جوانب حياة الأمة ، واما لن يكون على الاطلاق . ولهذا ، فما كان يمكن لقاسم أمين أن يقبل أن ينظر الى موضوع المرأة فى ذاته وكأنه مشكلة خاصة نوعية . كذلك فان اصلاح وضع المرأة فى المجتمع لا يمكن أن ينظر اليه وكأنه ترف ، يمكن اختزاله هنا أو هناك ، أو أن يؤجل الى وقت لاحق . فالواقع أن قاسم أمين يتعدى الدوافع « الانسانية » التى تجعل البعض يندفع الى الدفاع عن الجنس « الضعيف » ، لكى يجعل من حل قضية المرأة ضرورة وواجبا ، أو كما يقول فى تعبيره القوى « فريضة وطنية » ، وذلك اذا ما أريد أن « تكون جميع أعضاء المجتمع عندنا حية عاملة قائمة بوظائفها » (٨) .

أما فيما يخص «الوطنية» فانها يمكن أن تعد بغير جدال واحدا من دوافع نشاط قاسم أمين ، على الأقل كما فهم هو معنى « الوطنية » ٠ ولا شك أن خلاصة الوطنية ، أى حب الوطن والحماس فى الدفاع عن قضاياه ، تظهر فى ثنايا كتابات قاسم أمين ، وظهورا صريحا ، بل ومنذ كتابه الأول الذى حرره بالفرنسية تحت عنوان « المصريون » ، والذى صدر عام ١٨٩٤ م ، اجابه وردا على كتاب الدوق داركور ، الذى ألفه أثر زيارة لمصر ، بعنوان : « مصر والمصريون » ٠ ويظهر من موقف قاسم أمين فى كتابه ذاك بالفرنسية أنه يعتبر المجتمع المصرى وحدة متجانسة ، ويتكلم بغير تردد عن مصر وعن المصريين ، وكان المعتاد ، قبل عصر قاسم أمين ، كثرة الحديث عن « المصريين » وندرة الحديث عن « مصر » ٠ يقول عن حب الوطن : « ان حب الوطن غريزى ، ولكنه مع ذلك يمكن أن يرد الى أساس عقلانى ٠ فاذا فحصت فكرة الوطن جيدا ، وجدتها تتكون من كل ما نتعلق به ونحب ٠ ونحن حين ندافع عن الوطن ، ندافع عن أفضل ما فينا ٠ ولذا ، فحين تكون الوطن المصرى ، أو قل على الأصح وطن المصريين ، على يد محمد على وبأفضاله ، فان المصريين لم يبخلوا بدمائهم من أجل رفعته ومجده الى أقصى درجة ممكنة » (٩) ٠ كذلك نجد قاسم أمين يتحدث عن نهضة مصر وتجديد شبابها (١٠) ، كما يعلن : « نقول فى كلمة واحدة ان مصر قد استيقظت بالفعل » (١١) ٠ ويمكن أن نجد تأييدا لتفسيرنا « القومى » لأهداف قاسم أمين ومقاصده ، فى قوله ان تغيير نظام المرأة سوف يكون « أكبر حادثة فى تاريخ مصر » (١٢) ٠

وهكذا نخلص الى أن للوطن وللوطنية مكانا فى كتابات قاسم أمين ، وان تكن فكرة « الأمة » هى التى تحتل مكان الصدارة فى كل من كتابيه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » ٠

سبق ان أشرنا الى الارتباط القائم بين مفهومى « الأمة » و «الاصلاح» فى ذهن قاسم أمين ، والى أن الاصلاح اما أن يكون شاملا وكاملا واما لن يكون ، ونضيف الآن أن قاسم أمين كان على وعى حاد بتعقد عملية التغير الاجتماعى ٠ يقول : « كل تغيير يحدث فى أمة من الأمم وتبدو ثمرته فى أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط ، وانما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج فى نفس كل واحد شيئا فشيئا ، ثم تسرى من الأفراد الى مجموع الأمة ، فيظهر التغيير فى حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة » (١٣) ٠ ونشير هنا ، بلا تعليق ، الى الروح الفردية و «الليبرالية» التى تتخلل هذه النظرة الى المجتمع ٠

ولنأت الآن الى قلب القضية التى نعرضها فى هذه الدراسة التفسيرية ، ألا وهى أن قاسم أمين لم يكن يرى فى مشكلة المرأة مشكلة

قومية وحسب ، بل كان يرى فيها كذلك مشكلة سياسية فى جوهرها ٠ وهكذا نبتعد عن الاعتبارات « الانسانية » والدوافع « الكريمة » ، التى قد تكون نابعة من « قلوب » رحيمة ذات عاطفة ، ولكنها تظهر ، حين يأتى عليها وقت امتحان التاريخ ، ساذجة وقصيرة النفس ومحدودة الطابع ٠

لقد أثبت كتاب « المصريون » ، الذى أخرجه قاسم أمين عام ١٨٩٤ م، الدور الرئيسى الذى تقوم به السلطة السياسية فى الحياة الاجتماعية ٠ ان الوعى بنوعية ما هو سياسى وخصوصيته فى أرض الاسلام ظاهرة جد حديثة ، وربما لم يبلغ هذا الوعى الى اليوم حدود طفولته ، ومن المهم دراسة تطوره منذ الحملة الفرنسية الى وقت قاسم أمين والى ما بعده الى اليوم ٠ ولكن قاسم أمين ، رغم تنبهه فى كتابه ذاك (١٨٩٤ م) الى دور السلطة السياسية ، لم يربط فيه ما بين مشكلة المرأة ووضع العائلة من جهة والنظام السياسى من جهة أخرى ٠ وهذا الربط يمكن أن يعد أحد المساهمات الكبرى للكتابين التاليين : « تحرير المرأة » ، و « المرأة الجديدة » ٠ ولقد أعلن قاسم أمين عن هذا الاكتشاف ، وهو كذلك بالفعل فى اطار اللغة العربية وربما لم يدركه الى اليوم كثيرون ، فى عبارات قوية لا يمكن أن ينساها قارىء قاسم أمين ٠ يقول فى « المرأة الجديدة » : « يهمنا هنا أن نثبت أمرا يتعلق بموضوعنا ، وهو وجود التلازم بين الحالة السياسية والحالة العائلية فى كل بلد ، ففى كل مكان حط الرجل من منزلة المرأة وعاملها معاملة الرقيق حط بنفسه وأفقدها وجدان الحرية ، وبالعكس فى البلاد التى تتمتع فيها النساء بحريتهن الشخصية يتمتع الرجال بحريتهم السياسية ، فالحالتان مرتبطتان ارتباطا كليا » (١٤)٠ثم يضيف : « انظر الى البلاد الشرقية ، تجد أن المرأة فى رق الرجل والرجل فى رق الحاكم ، فهو ظالم فى بيته مظلوم اذا خرج منه » (١٥) ٠

وسوف يدرك القارىء لكتابى قاسم أمين أن معارفه التى أسس عليها مواقفه فى الكتاب ، والمادة التاريخية التى اعتمد عليها فى برهنته ، هى متنوعة بقدر ما هى وثيقة ٠ وهكذا ، فانه يرسم صورة موجزة للتطور المتلازم ما بين النظام السياسى ووضع المرأة ، ولكنه لا يسافر فى التاريخ الا ليعود الى مصر التى يشير الى أقسام عدة من تاريخها ، وان كان تاريخها القديم لا يجذبه الا أقل القليل ٠ وربما كان أحد الاضافات الكبرى لكتاب « المرأة الجديدة » صراحته فى ابداء الرأى فى تقدير الحضارة الاسلامية الى حد النقد القارص دائما والساخن أحيانا ، وهو نقد هو الأول من نوعه على ما نعلم بين الكتاب المسلمين بالعربية فى القرن التاسع عشر الميلادى ، والذى يتوجه الى الجوانب الاجتماعية والجوانب السياسية بوجه أخص ٠ ومع ذلك ، فان هذا النقد ، وان برز ليتقدم الى أمام المسرح فى « المرأة

الجديدة » (١٩٠٠ م) ، فانه قائم وموجود منذ « تحرير المرأة » (١٨٩٩ م) .

وفي الكتابين معا ، يميز قاسم أمين تمييزا واضحا حادا ما بين القاعدة الدينية ، التي يعلى من شأنها ، والوقائع السياسية التي يريد الحكام في خلال تاريخ الحضارة الاسلامية ادعاء أنها تتوافق مع الأولى وتعبر عنها وتتأيد بها (١٦) ، والتي يوجه اليها قاسم أمين سهام نقده . يقول في « تحرير المرأة » في نص هام ينبغي تأمل عباراته في تدقيق وتمهل : « وا أسفاه ، قد تغلبت على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الاسلام ، ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام ، ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حدا يصل بالمرأة الى المقام الذي أحلتها الشريعة فيه ، وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبدادية علينا : تجردت الجمعيات (١٧) الاسلامية على اختلاف الأزمان والأماكن من النظامات السياسية التي تحدد حقوق الحاكم والمحكوم ، وتخول للمحكومين مطالبة الحاكمين بالوقوف عند الحدود المقررة لهم بمقتضى الشريعة والنظام . بل أخذت حكومتها الشكل الاستبدادي دائما ، فكان لسلطانهم وأعوانه سلطة مطلقة ، فحكموا كيف شاؤوا بلا قيد ولا استشارة ولا مراقبة ، وأداروا مصالح الرعية بدون أن يكون لها صوت فيها » (١٨) .

ويتسع تعميم قاسم أمين لينتقل من دائرة الحكومات الاسلامية الى الدائرة الشرقية بوجه أعم ، فيرد على منتقديه في ذكاء وفطنة ، وذلك في كتابه الثاني « المرأة الجديدة » الذي يحمل ردوده على العاصفة من المقالات والكتب التي خرجت تعارض « تحرير المرأة » ، ويقول : « ان الحاكم ، أيا ما كان قدره ، كان ملزما باتباع العدل واجتناب الظلم ، لكن من المجرب أن السلطة غير المحدودة تغرى بسوء الاستعمال اذا لم تجد حدا تقف أمامه ورأيا يناقشها وهيئة تراقبها . ولهذا مضت القرون على الأمم الاسلامية وهي تحت حكم الاستبداد المطلق ، وأساء حكامها في اتباع أهوائهم واللعب بشؤون الرعية ، بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة ، ولا يستثنى منهم الا عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة الى غالبهم . اذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره في الأنفس عند ما هو في نفس الحاكم الأعلى ، ولكنه يتصل منه الى من حوله ومنهم الى من دونهم ، وينفث روحه في كل قوى بالنسبة لكل ضعيف ، متى مكنته القوة من التحكم فيه . يسرى ذلك في النفوس رضى الحاكم الأعلى أو لم يرض . كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها . وقد يكون من أسباب ذلك أن أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق » (١٩) . ولكن ، وكما أشرنا ، ففي كل مرة يسافر فيها

قاسم أمين فى خلال التاريخ ، فانه يعود من جديد الى مصر ، فانظر اليه يقول بعد نص اثبتناه منذ قليل : « الأمة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيلة ، ولا يربو فيها الا نبات الرذيلة • وكل المصريين الذين عاشوا تحت حكم المستبدين السابقين ، وما العهد منهم ببعيد ، يعلمون أن شيخ البلد الذى كان يسلب منه عشرة جنيهات كان يستردها مائة من الأهالى ، والعمدة الذى كان يضرب مائة كرباج عند عودته الى بلدته ينتقم من مائة فلاح • فمن طبيعة هذه الحالة (٢٠) أن الانسان لا يحترم الا القوة ولا يردع الا بالخوف • ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان ، وداس بأرجله على شخصيتها ••• » (٢١) •

وفى أحيان أخرى يجد قاسم أمين أسبابا للأمل بفضل الظروف التى نشأت مع قدوم الاحتلال البريطانى (بدون أن يشير صراحة الى الاحتلال أو الى الانجليز) (٢٢) • ولنضف أخيرا أن قاسم أمين يعلن قبوله للمثل الأعلى الفردى والليبرالى الذى أخذت به الحضارة الغربية ، والذى يمكن فى رأيه من ظهور نوع الحكومة الذى سوف يضع للمرأة نظاما أسريا يكفل احترامها وحقوقها (٢٣) •

ثانيا : اعادة التنظيم الثقافى :

تشير صفة « الثقافى » هنا الى الصورة التى تكونها الجماعة عن العالم والانسان • وهكذا فان الاصلاح الثقافى سوف يعنى عند قاسم أمين اعادة صياغة تصور المجتمع عن الطبيعة وعن المجتمع ذاته وعن الفرد ، بما يتضمنه ذلك ، بطبيعة الحال ، من علاقات بين هذه التكوينات • ويمكن أن نقول ان قاسم أمين قد قصد ، من خلال قيام نظام جديد للمرأة وبوسيلته ، الى ادخال تغييرات جوهرية فى بعض من أهم جوانب الثقافة السائدة فى المجتمع المصرى ، وخاصة جانب صورة الفرد وصورة العائلة والمواقف العقلية الأساسية •

ومن كبريات الأفكار التى احتلت مكانا مركزيا عند قاسم أمين فكرة الحرية • وقد رأى ، وعن حق ، أن الفكرة التى غابت غيابا شديدا عن المجتمع التقليدى والثقافة التقليدية فى مصر ، هى بالتأكيد فكرة الحرية ، سواء كان ذلك على المستوى الاجتماعى والسياسى ، أو على المستوى الشخصى والفردى • وحين يتحدث قاسم أمين عن الحرية ، فانه يقصد حريتنا نحن جميعا ، رجالا ونساء • وجوهر تلك الحرية هو استقلال الفرد بازاء الآخرين وبازاء السلطة الاجتماعية على السواء (٢٤) • وهو يحدد الأمر ، قاضيا ورجل قانون : « ان المقصود من الحرية هنا هو استقلال الانسان

فى فكره وارادته وعمله ، متى كان واقفا عند حدود الشرائع محافظا على الآداب ، وعدم خضوعه بعد ذلك فى شيء لارادة غيره ، اللهم الا فى أحوال مستثناه كالجنون والطفولية » (٢٥) • ويلاحظ قاسم أمين ، من جهة أخرى ، أن الحرية ، التى هى استقلال الارادة ، هى الطريق الرئيسى نحو السعادة : « الحرية هى قاعدة ترقى النوع الانسانى ومعراجه الى السعادة ، ولذلك عدتها الأمم التى أدركت سر النجاح من أنفس حقوق الانسان » • ولكن ينبغى أن تقوم التربية الحسنة والتعليم الجيد بهداية الحرية وتنظيمها : « اننا لا نهاب أن نقول بوجوب منح نسائنا حقوقهن فى حرية الفكر والعمل ، بعد تقوية عقولهن بالتربية » (٢٦) • وهكذا فان الحرية مبدأ يبتغى لذاته ، كما يسعى اليه لنتائجه • والواقع أنها ، عند قاسم أمين، « حق طبيعى للانسان » و« منبع للخير » و« أساس كل عمران »(٢٧)، وقد رأينا أنها معيار التقدم (٢٨) • ويصح هذا على الفرد صحته على الأمم• فالأمة المصرية قد نزلت الى درك سافل وتأخرت عقليا وتأخرت أخلاقيا وتأخرت ماديا ، كل ذلك بسبب انعدام الحرية : « أنظر الى حالة مصر : عاشت الأمة المصرية أجيالا فى الاستعباد السياسى ، فكانت النتيجة انحطاطا عاما فى جميع مظاهر حياتها ، وانحطاطا فى العقول ، وانحطاطا فى الأخلاق ، وانحطاطا فى الأعمال ، وما زالت تهبط من درجة الى أسفل منها ، حتى انتهى بها الحال الى أن تكون جسما ضعيفا عليلا ساكنا يعيش عيشة النبات أكثر من عيشة الحيوان ، فلما تخلصت من الاستعباد رأت نفسها فى أول الأمر فى حيرة لا تدرى معها ما تصنع بحريتها الجديدة » (٢٩) • ويلخص بعد سطور : « الحرية هى أساس كل عمران » (٣٠) •

أما عن حرية المرأة بوجه أخص ، فانه من الطبيعى ألا ينظر اليها قاسم أمين فى ذاتها ، بل من حيث هى ضرورة ولزوم عن مفهوم آخر أعم منها ، ألا وهو مفهوم الكرامة الانسانية ، أو على الدقة كرامة الشخص الانسانى • ونجد أنفسنا هكذا أمام جانب آخر من جوانب التحولات الثقافية التى قصد الى تحيقها قاسم أمين ، الذى يمكن أن نقول هنا ان هدفه النهائى الحقيقى هو انشاء نموذج جديد من البشر • وعنوان كتابه الثانى ، بين كتابيه المخصصين عن المرأة ، يدل بذاته على الاتجاه المذكور • وتدل القراءة الواعية لقاسم أمين أن المفهوم الاطارى له ، فيما يخص هذا الميدان ، هو مفهوم « الشخص الانسانى » ، بما يحمله ذلك من نتائج حول الكرامة الانسانية • يقول قاسم أمين ان ما نحتاج اليه هو « احترام جديد للمرأة » (٣١) ، بعد الانحطاط الذى شهدته والاحتقار متنوع الأوجه الذى عانت منه (٣٢) ، وما نحتاج اليه هو الثقة فيها واعطاؤها كل الفرص من أجل أن تصعد الى أعلى مستويات « الكمال » الانسانى ، جسما وعقلا : ان

« المرأة التى يهيئها المستقبل تتلألأ فى أنوار جمالها ، ظاهرة مظهرها الفطرى، ولابسة حلة كمالها النسائى : الجسم والعقل » (٣٣) • واذا أردنا أن نلخص كل هذا فى كلمة واحدة ، لقلنا انه يساوى فى الواقع صورة جديدة عن كرامة الموجود الانسانى وعن مكانه فى الكون (٣٤) •

وقد كان من الطبيعى أن تحتفظ الخريطة الجديدة للأوضاع والأدوار والاتجاهات عند قاسم أمين بمكان مخصوص لما يسميه « مرتبة المرأة فى البيت وشأنها فى العالم » (٣٥) ، ولوظيفتها فى المجتمع وللنظام العائلى ذاته • ولعل سمة من أهم سمات المرأة الجديدة عند قاسم أمين أنها سوف تكون مصاحب الرجل وصديقته وليس خادمته أو أنثاه موضوع الشهوة الجنسية ، كذلك هى سوف تكون معلمة رجال المستقبل ومربيتهم وحاملة القيم الأخلاقية للجنس البشرى بأكمله • ومن الملحوظ أن قاسم أمين يهتم بالدور الأخلاقى للمرأة أعظم اهتمام : « ان عمل المرأة فى الهيئة الاجتماعية هو تكوين أخلاق الأمة ، تلك الأخلاق التى أثرها فى الاجتماع ، من حيث ارتقاء الأمم وانحطاطها ، يفوق آثار النظامات والقوانين والديانات » (٣٦) • أما عن العائلة ، فانه ينبغى أن تكون اطارا للمحبة وللتفاهم المشترك المتبادل وللاستمتاع بالحياة • ان الزواج الحق ، عند قاسم أمين ، هو نوع من الصداقة ، وفى أساسه توجد المودة والرحمة ، أو بعبارته « حسن المعاملة واللطف فى المعاشرة » ، فعلينا أن نجعل الصلة بيننا وبينهن صلة محبة ورحمة لا صلة اكراه وقسوة ، هذا ما تفرضه علينا الانسانية وتطالبنا به الشريعة» (٣٧) • واذا تحققت هذه الشروط فان الزواج سوف يكون أعظم منبع للسعادة (٣٨) •

لنضف أخيرا أن قاسم أمين قد تنبه الى أهمية قوة اجتماعية لم تكن قد أظهرت وجودها ، ولم تكد تتحدث عن نفسها فى وقته ، تلك هى قوة الشباب • وهكذا نجده ، سابقا لعصره فى احساسه ذاك ، يوجه كتابه الثانى بالعربية الى « الناشئة الحديثة التى هى مستودع أمانينا فى المستقبل » (٣٩) • وقد يقول قائل انه كان مضطرا الى سلوك هذا المسلك لأنه ، فى بحثه عن جمهور يعتنق ما يتقدم به من جديد وثورى ، كان يدرك بداهة أن رجال العصر سيعزفون ، لألف دافع ودافع ، عما يقول ، فلا يكون أمامه الا الناشئة التى لم تتكون بعد نهائيا على القيم والتقاليد القديمة ، ولكننا نظن أن العلة الحقيقية لهذا التوجه ليست « تكتيكية » ، بل هى علة تستمد من منطق تصوره الجديد حول تعديل الخريطة الاجتماعية بما يسهل ضرب القديم واقامة الجديد ، وأن هذا هو الذى اجتذبه ، بغير شك ، الى ادراك تلك القوة الاجتماعية الجديدة • ان ناشئة قاسم أمين هم الذين سيقودون ثورة ١٩١٩ م • ومع ذلك فان اشارات « تحرير

المرأة » و « المرأة الجديدة » الى هذه القوة الاجتماعية الهامة تبقى ، رغم هذه الرؤية النافذة ، نادرة جدا ٠

ومن الجديد أيضا عند قاسم أمين ، والذى يرمى الى بعيد ، تصوره عن غاية الحياة ٠ ولنقتصر هنا على اشارات مقتضبة شديدة الاقتضاب ٠ ان قاسم أمين يعيد تقييم « الزمنى » و « الأرضى » المتصل بهذا العالم ، أو ما يسميه « الدنيوى » (٤٠) ، ويرى أن الهدف الحقيقى من الحياة هو السعادة ، ويطلب من الجميع أن يتحولوا عن التوجه الى الماضى ، لينظروا الى المستقبل فى المحل الأول (٤١) ٠

وقد سبق لنا أن أشرنا الى وجود عدد من التوجهات العقلية الجديدة عند قاسم أمين ٠ ويمكن أن نقول ، باشارات مسرعة الى محض العناوين هنا ، ان الاطار العام لفكر قاسم أمين يتكون من أفكار ثلاثة متكاملة فيما بينها : التغير والتقدم (أو الترقى) والكمال ٠ ومن الواضح أن هذه الأفكار ذات طابع أيديولوجى ، ولكنها تتضمن كذلك تضمنات منهجية لها أهميتها ، وتجد هذه التضمنات تطبيقات لها فى كتابات قاسم أمين ، وأحيانا ما يضعها وضعا صريحا مقصودا ، مما يدل على وعيه بخصوصيتها٠ فلنشر مثلا الى فكرة حتمية التقدم ، والى فكرة التفاؤل الجذرى ، والذى كان من أهم سمات فكر القرن التاسع عشر الميلادى فى أوربا ، والى اتجاه عقلى أو موقف يمكن أن نسميه الاتجاه العلمى أو الموضوعى أو الواقعى ، والى اتجاه آخر يمكن تسميته الاتجاه العلمى ٠٠ ، الى غير ذلك مما يمكن استقصاؤه تفصيلا عند الدراسة المتخصصة ٠ ومن جهة أخرى ، ففى خلال كل ما كتب قاسم أمين نشهد حضور أفكار الحقيقة والسببية والحتمية (أو الضرورة) والعلم والوقائع والمنفعة ، وأحيانا ما يطبق قاسم أمين هذه الأفكار على حالات بعينها ٠ ويمكن كذلك ان نتحدث عن روح النسبية عند قاسم أمين ٠

ان ما حاولنا أن نقيم البينة عليه فى الصفحات السابقة هو أن هناك فرقا فى المستوى بين القضية الرئيسية عند قاسم أمين ومقاصده الجوهرية التى يستخدم أعماله من أجل الوصول اليها : فاذا كان صحيحا أن مشكلة المرأة ونظامها القانونى والاجتماعى هى المشكلة الكبرى والظاهرة فى كتاباته ، الا أنها ليست ، فى رأينا ، المشكلة المركزية ، التى هى ، بحسب التفسير الذى عرضنا خطوطه الكبرى فى هذه الدراسة ، اعادة تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية لما كان يسميه « الأمة المصرية » ككل ٠ وهكذا ، فقد تكون قضيته الرئيسية هى : حرروا المرأة وعلموها ، ولكن مقصده الأساسى انما هو : اصلاح مصر ٠ بتعبير آخر : ان تغيير نظام المرأة ليس الا أداة ووسيلة من أجل هدف أهم وأعم ٠ ولا ينبغى هذا

وحسبب على أهمية المكان الذى تحتله أفكار الأمة والوطن والاصلاح عند قاسم أمين ، بل وكذلك ، وعلى الأخص ، على الترابط الدقيق المتلازم الذى أقامه بين نظام المرأة والنظام السياسى ، جاعلا من الثانى مبدأ محددا للأول ، وان كان لا يوجد ما يمنع بعد ذلك من وجود تأثيرات متبادلة بين النظامين فى كلا الاتجاهين ٠

ومع هذا ، فان هناك أمرا عجيبا : ذلك أن قاسم أمين لا يتبع منطق برهنته الخاصة بالتلازم بين وضع المرأة والوضع السياسى ، ولا يطلب صراحة تغيير نظام الحكم المصرى من ألفه الى يائه ، بل بالعكس ، هو يؤكد على جانب التبادل فى التأثير ، وهو يسمح لنفسه بالأمل فى أى يؤدى اصلاح حال المرأة (بحسب تعبيره) الى اصلاح حال الحياة السياسية القومية ، وكأن بين الأمرين علاقة آلية ٠ واذا كان هذا عجبا على مستوى الاتساق بين المبادىء الموضوعة والنتائج المستخلصة ، فان هناك موردا آخر للعجب اذا تنبهنا أن النتيجة المنطقية كان ينبغى لهـا أن تـكون القول بالثورة ، بينما قاسم أمين يقف فى معسكر الاصلاح ، والاصلاح لا يبدأ من الكل ، بل يفتت الكل ، وهو يظن أن من الأفضل البدء من جزء الى جزء حتى ينتشر الاصلاح الى الكل ٠

الهوامش :

(١) حول فكرة « التحويل » عند قاسم أمين راجع « المرأة الجديدة » ، ص ٥ ٠ ونشير الى أننا نرجع بخصوص كتاب « تحرير المرأة » الى طبعته الأولى ، عام ١٨٩٩ م وبخصوص كتاب « المرأة الجديدة » ، الى طبعته بمناسبة مرور عشرين عاما على وفاته (١٩٢٨ م) ٠

(٢) « تحرير المرأة » ، ص ٤ ٠

(٣) نفسه ، ص ٩ ٠

(٤) نفسه ، ص ١١٣ ٠

(٥) حول تعبير « الأمة » واستخداماته ، انظر مثلا فصل « المرأة والامة » فى « تحرير المرأة » (ص ٩٣ ـ ١١٣) ٠

(٦) « المرأة الجديدة » ، ص ٢١١ ٠

(٧) « تحرير المرأة » ، ص ٣ ٠

(٨) نفسه ، ص ٩١ ٠

(٩) « المصريون » (بالفرنسية) ، القاهرة ، ١٨٩٤ م ، ص ٥٢ ٠

(١٠) نفسه ٠

(١١) نفسه ٠

(١٢) « المرأة الجديدة » ، ص ٦ ٠

(١٣) « تحرير المرأة » ، ص ٣ ٠

(١٤) « المرأة الجديدة » ، ص ١٦ ٠

(١٥) نفسه ، ص ١٧ ٠

(١٦) ولا تزال هذه الحيلة تستخدم الى اليوم ، وبنجاح كبير ، بفضل غياب الوعى الناقد والقوى المنظمة ٠

(١٧) أى « المجتمعات » ٠

(١٨) « تحرير المرأة » ، ص ١٢ ــ ١٣ ٠

(١٩) « تحرير المرأة » ، ص ١٣٠ ٠

(٢٠) يقصد الاستبداد ٠

(٢١) السابق ، ص ١٣ ــ ١٤ ٠

(٢٢) راجع مثلا « المرأة الجديدة » ، ص ٣٠ ، ٦٩ ٠ ولم نحاول فيما سبق تفسير الاشارات العامة الى الحكام المخصوصين ، كما نشير هنا الى أننا لم نتوسع فيما يمكن أن نسميه موضوع « قاسم أمين والعدل الانجليزى » ، وهو ما نأمل أن نعالجه معالجه مستقلة لطرافته وأهميته ودلالته على بعض سمات العصر معا ٠

(٢٣) راجع فى « المرأة الجديدة » ، ص ٣٦ ــ ٣٧ ، ٧٣ ــ ٧٨ ٠

(٢٤) راجع مثلا ص ٣٨ من « المرأة الجديدة » ٠

(٢٥) نفس المكان ٠

(٢٦) « المرأة الجديدة » ، ص ١٥٥ ٠

(٢٧) راجع مثلا « المرأة الجديدة » ، ص ٧٦ــ٧٧ و ص ٤١ ٠

(٢٨) نفسه ، ص ٣٨ ٠

(٢٩) « المرأة الجديدة » ، ص ٧٦ ، ٧٧ ٠

(٣٠) نفسه ، ص ٧٧ ٠

(٣١) « تحرير المرأة » ، ص ١٦ ٠

(٣٢) نفسه ، ص ١٤ــ١٥ ٠

(٣٣) نفسه ، ص ١١٣ ٠

(٣٤) « المرأة الجديدة » ، ص ٦٩ ، ٧٦ ، ٧٨ ٠

(٣٥) نفسه ، ص ٥ ، ٦٩ ٠

(٣٦) نفسه ، ص ١٢٤ ــ ١٢٥ ٠

(٣٧) « تحرير المرأة » ، ص ٩١ ٠

(٣٨) المرأة الجديدة » ، ص ١٣٣ــ٤ ٠

(٣٩) نفسه ، ص ٦ ٠

(٤٠) « تحرير المرأة » ، ص ١٠٠ ٠

(٤١) نفسه ، ص ١٥٥ ٠

(٧)

النزاهة الفكرية

صلاح عبد الصبور والفكر المصرى الحديث

ـ « هذا الفريق الذى يبدأ بالشيخ حسن العطار ورفاعة الطهطاوى وينتهى بكل من يكتب حرفا صادقا فى هذا البلد ... هذا الفريق هو شرف مصر وعنفوانها » .

(« قصة الضمير المصرى الحديث » ، ص ٢٣) .

ـ « انى أحرص على الحقيقة من أن ألوى أعنتها لتستجيب للتحامل أو الكراهية »

(« حتى نقهر الموت » ، ص ٩٨) .

ـ « النزاهة الفكرية ... هى المقدرة على تخليص النفس من تحيزاتها وأهوائها ، ومحاولة النظر الى الحقيقة فى قلبها وصميمها ، والحقيقة عندئذ هى هدف يقصد لذاته ، بغض النظر عن انتماءاتنا وميولنا » .

(« قصة الضمير المصرى الحديث » ، ص ٨) .

ـ « انى أحمل بين جوانحى شهوة لاصلاح العالم » .

(« حياتى فى الشعر » ، ص ١٣٥) .

ـ « انى قارىء محترف ، ومتأمل محترف أيضا » .

(المصدر السابق ، ص ٢٠٣) .

عين بصيرته كأنها عين صقر ، ترى بعيدا ، وترى جيدا ، وتدرك فى شمول . الا أن أسنانه كانت نظيفة ، لا تلمس الخبيث ، ولكنها حين تنقض تصيب كبد الأمور ، كما كانت يداه رفيقتين قادرتين على المس الرفيق المعلى للشأن قدرتهما على الادانة .

لم يخلف صلاح عبد الصبور وراءه دواوين أشعار ومسرحيات وحسب ، بل ترك أيضا كتابات نثرية بعضها قد يعد من عيون النثر . وقد لمس فيها أطرافا مما كان يسميه « شواغلى وهمومى الفكرية » . وتتراوح هذه الكتابات بين النقد الأدبى والتأمل الجمالى فى فلسفة الفن ومسائل الفكر السياسى والاجتماعى . والحق أن السؤال الذى يتبادر الى الذهن على الفور هو : كيف يمكن للشاعر أن يكون مفكرا ؟ أليس الشعر والفكر المنطقى خصمين ان لم يكونا ضدين ؟

والاجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون منطقية تقطع كحد السيف ، بل ينبغى لها أن تكون انسانية ان هى أرادت أن تكون صالحة للاستقبال والتفهم . وعلينا ، بادىء ذى بدء ، أن نعيد صياغة السؤال ، لكى نجعله سؤالا « متحركا » وليس ساكنا (١) ، فنقول : ما الذى يضطر الشاعر الى أن يشتغل بأمور العقل المنطقى ؟

ولن نقف هنا عند اشتغال ت . اس . اليوت الشاعر الانجليزى فى القرن العشرين الميلادى بالنقد الأدبى تارة ، وبالاستيطيقا تارة ، وبفلسفة الحضارة تارة ثالثة ، فهذا لا يخصنا ، وان يكون قد أثر بنموذجه ، على نحو أو آخر ، فى شاعرنا المصرى ، وانما سنتجه بنظرنا الى الحديثة ، التى كانت حركة تاريخها الثقافى بعامة هى اطار التأمل الفكرى عند صلاح عبد الصبور .

فماذا نجد على امتداد التاريخ الفكرى المصرى الحديث ؟ نجد محاولات فكرية ، لا شك . ولكننا لا نجد المفكر بالمعنى الحق للكلمة ، الذى لا يكتفى بالجزئيات ، ولا يقف عند حد شكل « المقالة » فى صفحات ، والذى يبصر العلاقات ، وينتبه الى الجذور والى الأصول ، والذى يقدم جديدا حقا غير منقول ، أى أننا لا نجد الفيلسوف . ثم نجد ما هو أوقع ، فالمجتمع غير متفق على نوع صورته التى يريدها لنفسه ، سواء حين ينظر فى مرآة الماضى ، أو حين يستشرف صورة المستقبل (٢) ، وكل ما يتفق عليه هو الحد الأدنى من الاتفاق على حفظ الذات بازاء العدوان . وفى غيبة الفكر القوى المسيطر ، الداعى الى الالتفاف ، تكثر المحاولات الجزئية، من أجل أن يملأ الفراغ ، لأنه لابد من فكر أو خيال فكر . عند ذاك يندفع الى الساحة أقرب المشتغلين بالكلام الى ميدان الفكر الفلسفى ، وهما الأديب والصحفى . وتستطيع أن تتجول بناظريك فى جوانب مشهد الحياة الثقافية المصرية ، فستجد أن كل من يمت الى ميدان الفكر الأصولى ، أو يكاد ، انما ينتهى الى احدى الطائفتين أو الى كليهما بشكل أو بآخر ، لهذا ليس بدعا أن نرى شاعرا يشتغل بأمور الفكر .

ولكن صلاح عبد الصبور لم يشتغل بهذه الأمور مجرد اشتغال ٠ بل كان اشتغاله بها بوصفها شديدة الاتصال بكيانه وروحه ، حتى تحولت عنده الى « شواغل وهموم » (٣) ، وحتى أصبح « قارئا محترفا ومتأملا محترفا » (٣ مكرر) ٠ ان التفسير الحق لاهتمامات شاعرنا الفكرية هو أنه لم يجد من يقدم اليه الحلول التى ترضيه ، فكان عليه أن يبحث عنها قدر استطاعته ، فهكذا الحال دائما فى زمن البدايات ، ومصر هي فى المائتى عام الأخيرة فى عصر البدايات (٤) ٠ ومن جهة أخرى فانك لن تستطيع أن تمنع عقول الفنانين من الاشتغال بأمور الفكر ، بل ان أعظم الفنانين هم أقواهم فكرا ٠ ولا مناص من أن يندفع الفنان الى ميدان الفكر ، بخاصة اذا وصل به التوتر العقلى الى درجة لا يستطيع معها السكوت عن البحث عن حلول ، وان تكن شخصية ، لأمور أصبحت تشكل لديه هموما ٠

حين يقول صلاح عبد الصبور عن نفسه انه « قارىء محترف ، ومتأمل محترف أيضا » (٥) ، فانه يقصد بذلك اشتغاله بأمور الفكر (٦) ، لأن تعريف التأمل عنده هو نفسه تصوير للفكر العالمى ٠ يقول بعد اشارة الى احدى محاورات أفلاطون : « الانسان هو الموجود الوحيد الذى يستطيع أن يعى ذاته ، فهو اذن وعى الكون ٠ فالكون قوة عمياء أو جسم عملاقى فائر ، الانسان هو عقله ووعيه ٠ وعظمة ذلك العقل أنه يستطيع أن يعقل ذاته ، وجلال الانسان أنه يقدر أن يواجه نفسه ، أن يجعل من نفسه ذاتا وموضوعا فى نفس الآونة ، ناظرا ومنظورا اليه ومرآة ، ينقسم ويلتئم فى لحظة واحدة ٠ وليس تاريخ المعرفة الانسانية ، بأوجهها العقلية والحدسية والتجريبية ، الا تاريخ هذا التأمل الانسانى فى ذاته ، فمعنى هذا النظر درجة من الانفصال والثنائيـة ، وقدر من العـداوة والمحبـة معا ، ولذة إكتشاف الحقيقة وألمها ٠٠٠ ونظر الانسان فى ذاته هو التحول الأكبر للادراك البشرى ، لأنه يحيل هذا الادراك من ادراك ساكن فاتر الى ادراك متحرك متجاوز ، ويرتقى باللغة البشرية الى مرحلة الحوار مع النفس ، الذى هو أكثر درجات الحوار صدقا ونزاهة وتواصلا ، اذ تصبح فيه اللغة نقية صافية خالية من سوء التفاهم وتشتت الدلالات » (٧) ٠

ويستطيع القارىء أن يجد أمثلة كثيرة لحركة صلاح عبد الصبور كمفكر بين صفحات كتبه ، وبخاصة كتابيه العظيمين « حتى نقهر الموت » « وحيـاتى فى الشـعر » ٠ فاذا نظـرت فى فصـلى « الأيديولوجيـة » و « التخطيط » فى كتاب « أفكار قومية » وجدت عرضا ينم عن طول تفكر وحسن اختيار لطبيعة الأيديولوجية ولطبيعة مشكلة الحكم السياسى ٠ واذا فتحت كتاب « قصة الضمير المصرى الحديث » فستجد متفرقات حول طبيعة العلاقة مع أوروبا ومن ثم حول مشـكلة الحضـارة ٠ ويمتلىء كتاب « حتى نقهر الموت » بتأملات فى فلسفة الفن ٠ كما يعرض كتاب « حياتى

فى الشعر » صفحات مطولة لتأملات فى الانسان والمجتمع (ص ١١٧ ــ ١٢٦) والألم والتشاؤم (ص ١٣٥ ــ ١٣٨) ومشكلة الشر (ص ١٦١)٠

واذا كان صلاح عبد الصبور يربط أحيانا الفكر بالأدب ربطا آليا ، جريا على العادة (السيئة) التى كانت سائدة حتى الخمسينات بشكل واضح ، حين يقول فى كتابه « ماذا يبقى منهم للتاريخ » عن طه حسين والعقاد والحكيم والمازنى انهم قد أعطوا الأدب والفكر العربى أفضل ما استطاعوا حتى الآن (٨) ، الا أنه يعود فى « حياتى فى الشعر » الى نظرة أعمق وأوثق وأشد دلالة ، حين يجعل من الفيلسوف والفنان والنبى أوجها متنوعة لنفس التجربة : « ان هناك ثلاثة طرق من الاجتهاد تحاول أن تمد بصرها فى الانسان لتساعده على تجاوز ذاته ، كى يستطيع بعد ذلك أن يعطى لحياته معنى ، هى الدين والفلسفة والفن ٠ ان النبى والفيلسوف والفنان اذن أصوات شرعية ، وشرعيتها تشمل كل ألوان الحياة الانسانية بغية تنظيمها ، وتخليصها من فوضاها وتنافرها ٠ ومجال رؤيتهم هو الظاهرة الانسانية فى زمانها الذى هو الديمومة ، وفى مكانها الذى هو الكون ، وفى حركتها التى هى التاريخ » (٩) ٠

وربما اجتمعت بعض صفات هذه الشخصيات الثلاث فى هذا التحديد الذى حدد به صلاح عبد الصبور صفات الشاعر العظيم الذى سيقوم بتجديد الشعر العربى كله (ولا شك أنه كان يرى نفسه وقد تطلعت الى الوفاء بتلك الشروط) : « شاعر مسيطر على لغته وتراثه ، عميق الاحساس بعصره وبنفسه ، واسع الثقافة ، مدرك لتيارات الفكر العالمى ، وموهوب ٠٠٠ أولا » (١٠) ٠

والحق أن صلاح عبد الصبور لم يكن يريد لنفسه أن يكون شاعرا وحسب ، بل كان يحس أكثر من ذلك بكثير ، ويرنو الى أبعد من ذلك ، كان « يحمل بين جوانحه شهوة لاصلاح العالم » (١١) ٠ لقد كان شاعرا وكان متأملا ، بل كان متأملا « مسئولا » شديد الوعى بمسئوليته (١٢) ، ولهذا كان شاعرا ومتأملا « متألما » (١٣) ٠ وربما ترابط كثير من المعانى التى انتشرت فى السطور السابقة ، فى حديث صلاح عبد الصبور عن مغزى مسرحيته « مأساة الحلاج » ٠ ففيه نرى الشاعر المفكر المسئول عن العالم : : « كان عذاب الحلاج طرحا لعذاب المفكرين فى معظم المجتمعات الحديثة ، وحيرتهم بين السيف والكلمة ، بعد أن يرفضوا أن يكون خلاصهم الشخصى باطراح مشكلات الكون والانسان عن كواهلهم هو غايتهم ، وبعد أن يؤثروا أن يحملوا عبء الانسانية على كواهلهم ٠ وكانت مسرحيتى « مأساة الحلاج » معبرة عن الايمان العظيم الذى بقى لى نقيا لا تشوبه شائبة ، وهو الايمان بالكلمة » (١٤) ٠

ولا شك أن الكلمة التى يقصدهـا صلاح عبد الصبور هى الكلمـة المتحركة لا الساكنة ، المغيرة للأشياء لا المدغدغة للحواس ، انها التى تسعى الى تغيير العالم • « الدهشة هى ينبوع كل فكر عميق ، لأن الدهشة تقلق النفس الساكنة الفاترة ، وتبعث فيها دوامة التساؤل • واذا بدأ الانسان بسؤل الى المعرفـة • يعرف الانسان مكانه على أرض الحياة والواقـع ، ويقيسه الى مكان غيره من البشر،وقد يطمح بعد ذلك الى تغييره أو تحسينه، فلاشك أن الغاية الرئيسية للمعرفة هى المقدرة على تغيير العالم ، والسعى الى ذلك المقصد ، الذى هو مبرر وجود الانسان على الأرض » (١٥) •

وقد انتبه صلاح عبد الصبور ، وكل جيله ، الى الرابطة الوثيقة بين الفكر والواقع : « فالأحداث هى حركة الواقع التى تستجيب لها حركة الفكر ، بل هى الأرض التى ينبت فيها الفكر ، وتزدهر أصوله وفروعه ، وتنضج انبثاقاته وتجلياته ، ويتألق رجاله فى حياتهم العقلية والذوقية والوجدانية » (١٦) • وها هو تعريف الفكر : « انه حوار الانسان الفرد ، لاكمجموع ، مع الحياة بغية المساهمة فى صناعة التطور • ذلك هو حوار المفكرين وأرباب التأمل » (١٧) •

وقد بقى صلاح عبد الصبور دائما على تعريف الفكر بربطه بالعالم • فقد كان قال فى كتابه « أفكار قومية » : « الأيديولوجية ••• فكر يوجه العمل ، ومذهب ونقطة بدء ، وتحديد واضح للغاية » (١٨) • ويفصل : « الأيديولوجية هى الفكر الذى يوحد العمل ، فهى اذن تشمل المذهب السياسى والفكرى الذى تصدر عنه أعمال الانسان فى حالة جماعيته ••• وهى ليست ثقافة فحسب ، بل لعل الثقافة أحد مقوماتها • وهى الجوهر الذى يبدو وراء مظاهر العمل السياسى اليومى ، وهذا العمل السياسى اليومى يهدف بطبيعته الى الوصول الى شكل اجتماعى معين • هذا الشكل الاجتماعى تحدده الأيديولوجية » (١٩) •

وحين يقول صلاح عبد الصبور عن نفسه انه قارىء محترف ومتأمل محترف أيضا ، فاننا نصدقه ، لأننا نرى مصداق ذلك فى شتى جوانب انتاجه • فمن الواضح أنه أحاط بمعالم تاريخ الانسانية ، وخاصة فيما يتصل بالحضارة الاسلامية والحضارة الغربية وتاريخ مصر الحديثة • ومن الجلى أنه اكتسب ثقافة واسعة جدا ووثيقة فى نفس الوقت ، سواء منها ما يخص الماضى أو يتصل بالحاضر • واذا أتيت الى ميدان الثقافة الفلسفية على وجه أخص وجدته يتحدث حديث الفهم الجيد ، وينتقى النصـوص الجوهرية ، ويميز جوهر المواقف • وستجد عنـده أسماء أمبادوقليس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وباسكال ونيتشه وغيرهم ، الى جوار أسماء الاسلاميين وبخاصة أهل التصوف منهم • وستجد عنده أيضا

بعضا من الاصطلاحات الفلسفية ، مثل : الوجود كمعطى ، الوجود المنشىء ، رؤية العالم ، الحقائق العيانية ، الجدل ، القوة والفعل ، وغير ذلك .

لقد « تسكع في أروقة الفلسفة » ، كما يقول (٢٠) ، ولكنه تسكع العين الفاحصة . وليس أدل ، عند كاتب هذه السطور ، على نفاذ نظرة صلاح عبد الصبور من معرفته واعجابه بالعبقرى الفرنسى نادر المثل باسكال (٢١) ، وما أندر من يعرف أهميته بين القارئين بالعربية أو الكاتبين بها ، وخاصة من لم تكن صلتهم بالثقافة الفرنسية صلة مباشرة .

يقول صلاح عبد الصبور ، وهو بسبيل الحديث عن توفيق الحكيم : « المفكر لا يستطيع ، مهما حاول ، أن يبتعد عن مجال السياسة » (٢٢) . وهكذا كان من الطبيعى ، وهو « المتأمل المحترف » ، أن يتصل هو نفسه ، ان لم يكن بمجال السياسة العملية ، فعلى الأقل بميدان الفكر السياسى والفكر الاجتماعى . وقد كان اتصاله بهذا الميدان تاريخيا ، أى من خلال النظر الى مشكلات الثقافة المصرية الحديثة وهى بسبيل صنع « ميلادنا الجديد » (٢٣) . وقد جال صلاح عبد الصبور فى التاريخ المصرى الحديث ، وسبر غوره سبر المدققين ، فرأى أنه تسوده أسئلة كبرى ثلاثة أولها عن الانتماء المصرى ، أهو اسلامى أم عربى أم مصرى ، وثانيها عن طريق التغير ، وهل يكون بالثورة أم بالاصلاح والتعليم ، وثالثها عن علاقتنا مع أوربا ، وهل أوروبا وحضارتها خير أم شر (٢٤) .

وأظهر كتبه التى تناولت مشكلات الاختيار المصرى الحديث كتابان : « أفكار قومية » (١٩٦٠) و « قصة الضمير المصرى الحديث » (١٩٧٢) ، وان كانت كتبه النثرية الأخرى قد تحتوى هنا وهناك على اشارات مهمة فى هذا الصدد .

وكتاب « أفكار قومية » (فى ٣٩ صفحة) هو واحد من سلسلة لا نهاية لها ، أصدرتها « هيئة الاستعلامات » وقتئذ تحت عنوان « كتب قومية » . وقد كتب فى هذه السلسلة كتاب من كل حدب وصوب ، وكان الهدف منها اشاعة الفكر الرسمى . ولا شك أن هيئة تحرير هذه المجموعة من المطبوعات قد أشارت على المؤلف أو شاركته على نحو أو آخر فى اختيار موضوعاته : « كيف عرفنا عروبتنا » ، « العناصر الثلاثة للأيديولوجية العربية » ، « خصائص الانسان العربى » ، « انها ثورة العرب جميعا » ، « فلسفة التخطيط » ، « اشتراكيتنا » ، « الواجب الأيديولوجى للاتحاد القـومى » .

وقد ظهـر فى نفس السلسلة كتب كثيرة أخـرى ، تتنـاول نفس الموضوعات ، لأنها كانت موضوعات الوقت . وقد اندثر ذكر الغالبية الغالبـة من تلك الكتب ، وكان يمكن لكتاب صلاح عبد الصبور هذا ألا يكون أكثر من تعبير عن الفكر الرسمى فى وقته ، ومع ذلك فان الكاتب

تغلب على صعوبة « الرسمية » و « التكرار » بأن أدخل فى ثنايا معالجته لمسات شخصية ، كما أن معالجته ذاتها كانت متميزة ومتفردة • فهو يأتى على ذكر « العروبة » من زاوية تجربته الشخصية ، وهو يميل بركبها الى الاتجاه الذى يفضله ، اتجاه « الأصالة والمعاصرة » و « التفتح » ، فى حين يميل ركب « العروبة » بطبيعته ، كالمعتـــاد ، الى تأكيد الماضى والى الاتجاهات الانفعالية الحماسية ، ومن ثم اللاعقلية ، والى النظر شذرا الى الحضـــارة الغربية ، التى ظن صـــلاح عبد الصبور أنه لابد لنا من اللحاق بركابها • وهو حين يتحدث عن « الأيديولوجية العربية » يضع حديثه فى نسق بسيط وقوى ومرتب معا ، ويؤكد فى حديثه مسألة ستشغل باله دائما ، وهى الانسان الفرد وسعادته ، وهو بهذا يرفض بذكاء ، ضمنا ، الاتجاهـات الجمعيــة أو « الشموليــة » ، ويؤكد هذا فى حديثــه عن الاشتراكية ، حين ينص على أن الاشتراكية لا تتم بدون الحرية (٢٥) ، ويرسل سهما الى التقليديين الماركسيين حين ينبههم الى أن لينين كان قد قال : « القومية نزعة عدوانية متعصبة » ، ولكن ها هى روسيا وقد عادت الى « الركن الركين فى النفوس ، ألا وهو الاحساس القومى » (٢٦) •

أما فى فصل « انها ثورة العرب جميعا » فانه يحاول محاولة طريفة • تستند الى طريقة النظر الكلية التى نلمح كثيرا من تطبيقاتها عنده ، وفيها يريد أن يجعل من ثورة سنة ١٩٥٢ جماعا « لتاريخ العرب الثورى كله » • واذا كان الفصلان الأخيران ، عن الاشتراكية والاتحاد القومى ، لا يزيدان عن ترديد المعلوم وقتها ، فان الصفحات التى خصصها لفلسفة التخطيط تعد أبرع وأقوى ما فى الكتاب وأكثـــرها دلالة على اختيـــارات المؤلف الشخصية •

ذلك أنه لايتحدث هنا عن التخطيط الاقتصـــادى ، بل عما وراء التخطيط ، أى عن فلسفته ، وما فلسفة التخطيط الا موقف معين من وظيفة الحكم السياسى • وبهذا يتحول الفصل الى دراسة لمفاهيم الفرد والحكومة والحرية • ويعرض صـــلاح عبد الصبور لموقفين متطرفين : نظرية روسو ، وهو يراها فردية خالصة ، ونظرية هيجل ، وفيها تسود فكرة الدولة التى تسيطر على الفرد حتى تمحوه ، ثم يقدم هو صورة ثالثة « للتكامل الاجتماعى » • « وتقوم هذه الصورة على أن الانسان لا يختار أن يكون « اجتماعيا » ، ولا يستطيع أن يكون « فرديا » ، والمجتمع ليس عدوا للفرد ، وليس هو قوة أعلى منه ، بل ان تقدمه هو مجموعة الطاقات الخـلاقة لجميــع الأفراد الذين يكونونه (٢٧) • ونقـرأ هـذه الصياغة الجيدة : « ان الأفراد محتاجون الى هذا الجهاز المنظم » ، وان الحكومة لا تسلب حقا ولا تفتات على حرية ، ولكنها « تمارس دورا » • ونقـــرأ كذلك : « يتسع نفوذ الدولة ويضيق تبعا لحاجة الأفراد ، لا تبعا لما يتناولون

عنه من حرية » (٢٨) • وقد سبق أن أشرنا الى أهمية مفهوم سعادة الفرد عند صلاح عبد الصبور ، وسيبقى دائما على ذلك ، وكيف يكون شاعرا من لا يعى استقلاله ويحرص عليه ؟!

وباختصار ، فان كان هذا الكتاب يسير فى اطار الخط الرسمى للوقت ، فانه ، مع ذلك ، يحتوى على لمسات ومواقف شخصية متفردة ، ويدل على وعى سياسى وفكرى واضح ، وعلى اختيارات وعقائد محددة ، وتسوده نغمة الاعتدال والتوسط ، ولكن دور « مصر » فيه خافت •

ويعلو صوت « مصر » فى الكتاب الآخر : « قصة الضمير المصرى الحديث » (١٩٦٩) • ولعل السبب يكمن فى الفرق بين التاريخين • فلا شك أن هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ جعلت الأذهان تتعلق بالثابت المضمون ، وهو مصر ذاتها •

ويعالج هذا الكتاب ، الذى نشر مقالات منفصلة فى بعض المجلات ، مشكلة « الانتماء المصرى » أهو اسلامى أم عربى أم مصرى ، كما يعالج مشكلة الثورة والاصلاح ، ومشكلة العلاقة مع أوروبا ، وهل هى خير أم شر ، وذلك من خلال مواقف عدد من أهم رجالات مصر الحديثة : الجبرتى ، محمد على ، حسن العطار ، رفاعة الطهطاوى ، أحمد عرابى ، عبد الله نديم ، محمد عبده ، مصطفى كامل ، سعد زغلول ، أحمد لطفى السيد ، طه حسين ، العقاد ، وهو يضيف الى هؤلاء جميعا جمال الدين الأفغانى • •

وقد كان من الطبيعى لصلاح عبد الصبور ، ونظرا لثقافته ودراسته وفنه ، ألا يمد بصره الى ماضى مصر العتيق الا نادرا جدا وسريعا ، وأن يضع مشكلة الانتماء فى الحدود الاسلامية والعربية والمصرية الحديثة ، والحل الذى اقترحه هو : « ان هذه الانتماءات الثلاثة لا يعارض بعضها بعضا ، وانما يتمم كل منها الآخر بشكل من الأشكال » (٢٩) • وعلى الرغم من أنه يؤكد حينا أن القومية لاتقوم على الدين (٣٠) ، وأن القومية العربية ليست قومية جنسية بل ثقافية ولغوية (٣١) ، فاننا نراه يقول حينا آخر : « أجدادنا العرب ، وحكيمهم القومى محمد العظيم عليه السلام » (٣٢) ، ويتحدث حينا ثالثا عن « الفخر ببنوتنا للفراعين والعرب » (٣٣) • وهكذا ، نراه مقلقل الاتجاه فى هذا الميدان •

ولكن ربما كانت هذه القلقلة على مستوى التعبير وحسب ، أو على مستوى طريقة التوفيق ، أما الجوهر فها هو ذا : « ما مصر الا معشوقتنا الأولى ، وما نحن جميعا الا عشاقها وخدامها الصغار الذين نطمح الى أن نقوم بشرف العشق وفرض المحبة » (٣٤) • ان مصر ، فى كتاب

« قصـــة الضمير المصرى الحديث » ، هى مصر المستمرة المتجددة ذات « السر المتجدد العظيم » (٣٥) . فانظر اليه وهو يجيب عن سؤال شاعر أمريكى بعد النكسة بشهور : « اذن أنت مصرى ... كيف حال مصر ؟ » ، يقول : «وأجبته :حالها متى ياسيدى ؟ حالها الآن أم منذ سبعة آلاف سنة ان هذه اللحظة المريرة هى مجرد دقيقة من أيام تاريخها الأزلى ، دقيقة من الألم العميق ، تستأنف بعدها ابتسامتها الخالدة ... اننا رأينا كثيرا وعرفنا كثيرا . حين تموت وتحيا مائة مرة فى التاريخ ، تعرف أن الموت عارض ، وان الحياة هى الحق » (٣٦) .

واذا كان هناك ما هنـــاك من تردد بازاء قضـــية الانتمـاء ، فان صلاح عبد الصبور لايترك شكا حول الجانب الذى يميل اليه فى قضية التغيير : أيكون عن طريق الثورة أم الاصلاح . يقول وهو يتحدث عن ثورة عرابى : « سيظل الضمير المصرى موزعا بين اتجاهين نبتا فى تلك الأيام ، واختلف حولهما المستنيرون من أبناء مصر : هل يكون التغيير بالثـورة أم يكون التغيير بالاصلاح : أما الذين يرون التغيير بالثورة فسيكونون هم ضـــباط الجيش المصرى وقادته ، وســـيكون لسانهـــم الناطق هو عبد الله النديم . أما الذين يرون التغيير بالاصلاح فسيجدون فى التعليم قصارى أمانيهم ، ويحلمون بأمة قارئة كاتبة ، وسيكون منهم على مبارك ، الذى يبتعد عن الثورة العرابية فى أوج التأهب لها ، حتى اذا شبت واشتعل أوارها عاد الى قريته فى « برمبال » ليصلح أرضه ويتعهدها ، فاذا استتبت الأمور رجع الى سدة الوزارة مستأنفا مشروعاته التعليمية ، وسيكون منهم محمد عبده ، الذى يميل الى الثورة بعض الميل ، حتى اذا فشلت لام النفس على تورطه فيها » (٣٧) .

وهو على الرغم من أنه يميل الى جانب الثورة ، « يتفهـــم » دواعى حزب الاصلاح . وهذا دليل على احترامه للرأى الآخر حين يتحدث عن ممثلى الاتجاهين ، عبد الله النديم مع حزب الثورة ، ومحمـــد عبده مع حزب الاصلاح : « انهما مزاجان أو طبيعتان ، ولا نقول انهما ينتميـان الى طبقتين مختلفتين الا بمقدار ... كان مزاج النديم مزاج الفنـــان الشعبى ، الممثل ، الصحفى ، رجل الدعاية . أما مزاج الشيخ فقد كان مزاج المعلم المتفلسف المتأمل فى الأمور ، الذى يتوقف ليسأل دائما عن الغاية والهدف ، قبل أن يخطو خطوة فى الطريق » (٣٨) .

وهو يعلن رأيه صريحا أيضا فى المشكلة الثالثة : الموقف من أوربا . فهو يؤكد فكرة « الحضارة الواحدة » (٣٩) ، ويؤكد ضرورة الأخذ عن الغرب ، ولكنه لا يرضى بدعوة الاستغراب التى دعا اليها حينا من الدهر طه حسين وغيره . « هذه الدعوات الحارة الى الاســـتغراب هى لون من

السخط على الواقع ، حين تستبد الحماسة بهذا السخط فتحرفه عن مجاله الصحيح • فنحن مع هؤلاء المفكرين فى أن فكرنا مكبل بالاغلال والقيود المتوارثة ، وأن أدبنا لا يرقى الى مجال المقارنة بأدب الغرب ، بل ان حياتنا ينقصها هذا التمدد الصحى الذى يشكل توقا الى الأحسن وتجاوزا للواقع الى تخوم جديدة • ولكننا أيضا نعرف أن مكاننا جغرافيا هو هذا المكان ، وأن وراثتنا البيئية هى هذا الميراث العربى الذى كان زاهرا وافيا باحتياجات عصره يوما ما ، وأن كل ما نكسبه من الاستغراب هو أن ننسى مشية الغراب ولا نستطيع أن نقلد مشية الطاووس » (٤٠) •

قلنا ان صلاح عبد الصبور يتناول فى كتاب « قصة الضمير المصرى الحديث » مسائل وشخصيات مجتمعه ، وهو يتناول الشخصيات من خلال المسائل ، أى من خلال المواقف التى اتخذها بعض من أعلام تاريخ مصر الحديث بإزاء المشكلات الكبرى التى واجهها الضمير المصرى فى المائتى عام الأخيرة • ولم يكن تناوله للشخصيات بداعى السهولة ، بل تطبيقا لفكرة أساسية عنده ، وهى أن الفكر هو حوار الانسان الفرد مع الحياة (٤١) ، فهناك الظروف الموضوعية من جهة ، والانسان الفرد المفكر من جهة أخرى ، والناتج هو الموقف •

وقد تخير موقفا أو موقفين لكل شخصية تناولها فى ذلك الكتاب ، مما عده معبرا عن الاتجاه العام لتلك الشخصية • فقد أخذ من الجبرتى موقفه المندهش الى حد العجز بازاء الحملة الفرنسية ، وأخذ من محمد على موقفه من تحديث مصر ودوافع ذلك عنده ونتائجه الموضوعية على أرض الواقع بما يتعدى توقعات الوالى الطموح (٤٢) ، وأخذ من رفاعة الطهطاوى موقف الاندهاش العظيم بإزاء الحضارة الأوروبية وموقف التأييد الضمنى لاتجاه الثورة والتغيير ، ورأى فى جمال الدين الأفغانى موقف التردد بين الاتجاه الدينى المحض واتجاه يرى مشكلات الشرق أشمل من هذا ، وأنها فى جوهرها مشكلة حضارة ، ورأى فى محمد عبده موقف رجل الاصلاح لا الثورة ، ورأى فى عبد الله النديم عكس ذلك ، ورأى فى أحمد لطفى السيد ممثل طبقة كبار الملاك ، الى غير ذلك •

وقد حاول صلاح عبد الصبور الوصول الى خيط أساسى يمتد خلال مجمل تاريخ الوجدان المصرى الحديث • وقد رأى أنه خط الاستنارة : « وهكذا بدأت مصر تمضى فى طريق الحداثة والمعاصرة وتنتقل خطوة فخطوة من ظلام القرون الوسطى الى ساحة العصر الحديث • ومن الحق أن الظروف الاقتصادية والسياسية التى مرت بها مصر قد أثرت تأثيرا بالغا فى تحديد خطى هذا الطريق ومجالاته ، ولكن التيار الأغلب ،

بلا شك ، كان هو تيار الاستنارة الذهنية والعقلية والوجدانية ، الذى قاد مصر فيه أدباؤها ومفكروها وعلماؤها وفنانوها » (٤٣) ٠

ووفقا لهذا الخط ، فان كل الشخصيات التى عالجهـا صلاح عبد الصبور تكون قد شاركت على نحو أو آخر فى تغذية تيار الاستنارة ، سواء فى ذلك رجال من الواضح أن قلب صلاح عبد الصبور مال اليهم ، مثل رفاعة الطهطاوى وعبد الله النديم وطه حسين ، ورجال كان مخاصما لاتجاهاتهم على نحو أو آخر ، مثل محمد على ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد ، وآخرون وقف منهم موقف التحفظ بعض الشىء ، مثل جمال الدين الأفغانى ومصطفى كامل وعرابى نفسه ٠ واذا كان هناك شخص وجه اليه صلاح عبد الصبور سهام النقد فى كتابه هذا وازور عن الانتماء اليه واضح الازورار فانه أحمد لطفى السيد من غير شك ٠ ومع ذلك فها أنت تراه يتحدث بصدد قضية الموقف من أوربا حديثا فاذا هو أقرب ما يكون ، مبنى ومعنى ، من طريقة أحمد لطفى السيد : « ترى ماذا تريد بنا أوربا ؟ لقد تنبهنا الى أنهم يعرفون ما لا نعرف ، فحاولنا أن نلم بمعارفهم ، ونكتسب خبراتهم ، وتنبهنا الى أنهم لا يعيشون كما نعيش ، فحاولنا أن نقرب أسلوب حياتنا من أسلوب حياتهم ٠ اننا نقلدهم ونتعلم منهم ، بل اننا نريد أن نحكم بلادنا كما يحكمون بلادهم ، فنقر فيها حكومة مسئولة ، ودستورا ينظم العلاقات بين الحاكم والمحكوم٠٠٠» (٤٤)٠وهكذا فكأن صلاح عبد الصبور يثبت بهذا سمة رئيسية من السمات الأساسية للشخصية المصرية ، ألا وهى سمة الاعتدال وما ينتج عنها من رغبة فى التوفيق والتوسط ٠

ولعل هذه الملاحظة الأخيرة أن تنقلنا ، بعد الحديث عن مواقف صلاح عبد الصبور من رجالات الفكر المصرى الحديث ومشكلاته ، الى الحديث عن جانب لا يقل أهمية عن ذلك ، ألا وهو طريقته فى تناول المسائل ، وهى طريقة تدل على قوة وعمق ونبل جميعا ٠

« لست أكاديميا » ــ هكذا يقول صلاح عبد الصبور فى مقدمة كتابه « قصة الضمير » (٤٥) ٠ ولكن من قال ان الأكاديميين لهم وحدهم حق تناول التاريخ ؟ ومن قال ان جمهور القراء لا يتجه الا اليهم ؟ ان صلاح عبد الصبور كان يتجه الى جمهور عريض ، ولكنه لم ينزل الى مستوى التبسيط المخل أو المكررات الساذجة ، بل كان يحاول دوما فى كتاباته التى نتحدث عنها هنا أن يضع فكرة جوهرية أمام القارىء ، وما ذلك الا لأنه كان يكتب نتائج بحوثه بنفسه لنفسه ٠ وعلى الرغم من أنه كان يشتط أحيانا ، فيما نظن ، الى استطرادات مثيرة أو تفاصيل تاريخية

أو شخصية ، مما يحب رؤساء التحـــرير فى المجلات ، فانه كان سرعان ما يعود الى خيطه الجوهرى الكاشف •

ومن أهم معالم طريقة صلاح عبد الصبور فى تناول مسائل تاريخ الفكر احساسه القوى « بالحركة » ، وتطبيقه لهذا فى تناوله للمسائل والشخصيات • صحيح أن تلك الفكرة كانت شائعة بين مثقفى جيله ، وأنها كانت تتخذ اسم « الجدل » عند عاشـــقى الاصطلاحات ، ولكن صلاح عبد الصبور طبقها عمليا فى خطوات فهمه وفى تتابع عروضه ، كما أنه لم يأبه ، فيما بدا لنـا ، للاصطلاحات كثـيرا ، وانما كان يتجه الى التعبير المباشر عما يحس به هو • لهذا فانك واجده مستخدما كلمـــة « الجدل » حقا ، ولكنه يضفى عليها معنـــاه هو ، ويبتعد عن المأثور عن هيجل أو ماركس ، وان كان يعلق أفكاره على بعض اسم سقراط يقول : « ليس معنى النظر فى الذات هو الانكباب على النفس ، بل ان الذات هنا تصبح محورا أو بؤرة لصور الكون وأشيائه • ويمتحن الانسان من خلال النظر فى ذاته علاقته بهذه الأشياء ، وقد يدبر نوعا من الحوار الثلاثى بين ذاته الناظرة وذاته المنظور فيها وبين الأشياء • ومن خلال هذا الحوار تتولد الحقيقة التى يحدثنا سقراط أنه من المستحيل أن تغرس فى نفس الانسان، ويعلمنا أنه لابد من ادراكها بالجدل ، الذى يبدأ بالفكرة ، أى الذات الناظرة ، ثم امتحان الفكرة بالشك ، أو التأمل فى الذات المنظور فيها ، مستعينة فى ذلك بالحقائق العيانية ، وهى الأشياء » (٤٦) • والحق أن فى هذه السطور تعريفـــا طريفا لفكرة الجدل ، الذى يربط بين المفكر والفكرة والأشياء •

وقد تنبه صلاح عبد الصبور الى التعدد فى الكون ، ولذلك فقد انتبه الى المتضـــادات ، وقام بعمـل الموازنات ، بـــل مال الى التوفيق كثيرا ، ولم يغادره حس الاتزان •

انه فى كتابه المذكور يضع الطهطاوى بازاء الجبرتى ، ومحمد عبده بازاء الأفغـــانى ، والنـــديم فى وجه كل معاصريه • وهو يهاجم محمد على حينا (٤٧) ، ولكنه يوازن هجومه بحكم تمليه محبة الحقيقة : « فليذكر المؤرخون ، الذين يحاولون المغالاة فى الاساءة الى محمد على ، بتصـــوير اختياره لأعضاء البعثات مقصورا على أبناء الترك والمماليك ، أنهم يسيئون أيضا الى مصر كما يسيئون الى الحقيقة : فقد أصبح هؤلاء الشباب بعـــد عودتهم هم صناع اليقظـــة المصرية الحـــديثة وأعـــلام تاريخهـــا الفكرى والعملى » (٤٨) • أما التوفيق فهو نزعة اضطر الى اللجوء اليها اضطرار أهل العصر واضطرار الضمير المصرى كله • فهو مضطر الى التوفيق بين بؤرتى قضية وقع فيها ، فى رأينا ، أصحاب الأقلام فى الأعوام الثلاثين

الأخيرة ، دون أن يفحصوا عن قرب ما اذا كانت حقا أم مخادعة ، أقصد القضية التى سموها « الأصالة والمعاصرة » ، فيقول : « نستطيع أن نقول ان المعجزة المصرية قد استطاعت أن توفق بين وراثاتها وحاضرها ، وأن تمزج بين ثراها وتأثرها به » (٤٩)٠وهو يوفق أيضا بين القديم والحديث توفيقا انتقائيا : « أدبنا الحديث ، لن يصاب عوده ، وتستقيم مفاهيمه الا اذا واجهنا تراثنا مواجهة شجاعة ، فألقيناه من على ظهورنا ، ثم تأملناه لنأخذ منه ما يصلح لنا فى مستقبل أيامنا ، فضممناه مغتبطين الى مكونات نفوسنا » (٥٠) ٠

المعلم الثانى من معالم منهج صلاح عبد الصبور يمكن أن يكون الرغبة فى الشمول ، أى النظرة الكلية ٠ فهو مثلا ينظر الى الماضى بعين وعينه الأخرى على الحاضر والمستقبل ٠ ومن يقول الشمول ، يقول الكل والأجزاء ٠ وقد بدا لنا ان صلاح عبد الصبور لا ينظر الى جزء فى ذاته ، بل فى اطار الكل الذى ينتمى اليه ٠ وهكذا كان كتاب « قصة الضمير » ٠ فهو تفصيل لطرائق بعض المفكرين فى حل مشكلات رأى مؤلفه أنها هى التى تحكم سير الفكر المصرى الحديث كما رأينا ٠ وعلى نفس طريق النظرة الشمولية يهتم صلاح عبد الصبور دواما بجلاء الخلفية الاجتماعية والتاريخية للحدث أو الفكرة ٠ فانظر مثلا الى عرضه لنشأة الرواية والقصة فى الأدب العربى الحديث (٥١) ، أو الى ظروف نشأة المسرح فى مصر (٥٢) ، أو الى حال مصر وقت ميلاد رفاعة الطهطاوى (٥٣) ٠ ولتنظر على الخصوص ، فى تعليقه البارع على نص شهير لمحمد عبده عن أحوال مصر عام ١٨٧١ ٠ يقول : « هذا تشخيص محمد عبده لحال مصر قبل نزول جمال الدين بها ، وهو رأى لابد أن يحكم بصوابه لو كان الأمر متعلقا بسواد هذا الشعب ٠ فحين تستحكم الأمة ، ويمد الفقر سلطانه فلن تجد رأيا أو تفكيرا فى مصالح الأمة ٠٠٠ والفقراء والأميون لا يتحركون للاصلاح الا اذا حركتهم ثورة شعبية كاملة ٠٠٠ » (٥٤) ٠

ومن يتحدث فى شمول ، تكون لديه ، كذلك ، القدرة على التلخيص الوافى ، والقدرة على رد المتعدد الى الواحد ٠ وقد كان صلاح عبد الصبور قادرا على التلخيص الجيد ، حتى لقضايا خصومه ، بل ربما أجاد هنا أكثر من اجادته فى غير ذلك ٠ فها هو ذا يلخص أحمد لطفى السيد فى سطور : « كانت آراء أحمد لطفى السيد الفكرية تقوم على ثلاثة محاور ، أولها ايمانه بالتطور ايمانا أقرب الى اليقين الدينى ، فهو يؤمن بأن اليوم خير من الامس ، وأن غدا سيكون أفضل من اليوم ٠٠٠ والمحور الثانى من أفكار لطفى السيد هو كراهيته لاستعمال القوة فى أى أمر من الأمور ٠٠٠ أما المحور الثالث فهو ايمانه بالمنفعة كفلسفة عملية » (٥٥) ٠ وها هو

ذا يلخص في براعة شديدة جوهر « الفكر الاصطلاحى » : « نقصد بالفكر الاصلاحى هذا اللون من الفكر الذى يواجه القضايا الملحة والمواقف الحاسمة. فيؤثر أن يتناولها بالدرس حتى يفصل أجزاءها ، ويرتب الحاسم وغير الحاسم فيها ، ثم يتناول جانبا من جوانبها يجده أقرب الى العلاج وأجدر بالحل ، فيركز فيها معركته ، مؤجلا غيرها من أوجه القضية أو الموقف الى أمد قريب أو بعيد · انه فكر القضايا الجزئية والحلول القريبـــة ، فكر التوسط والمهادنة والتأجيل » (٥٦) ·

أما قدرته على رد المتعدد الى الواحد ، فكفى عليها شاهدا أنه يلخص كل رفاعة الطهطاوى فى كلمتين : «المندهش الأعظم» ، ويعلم من يعرفون فكر رفاعة وحياته كم تنطبق عليه هاتان الكلمتان أكمل انطباق ·

ولكن ربما كانت السمة العظمى فى طريقة صلاح عبد الصبور فى التناول هى الصدق · وهى لا شك ما كان يقصــــده من تعبير « النزاهة الفكرية » ، التى يقول فى تعريفها : « هى المقدرة على تخليص النفس من تحيزاتها وأهوائهـا ، ومحـاولة النظر الى الحقيقة فى قلبها وصميمها · فالحقيقة عندئذ هى هدف يقصد لذاته ، بغض النظر عن انتماءاتنا وميولنا · والحقيقة جوهر مضىء لاتنشغل العين عنه بالنظر الى حواشيه وهوامشه وانعكاساته · وهذه النزاهة الفكرية هى القيمة الخلقية الأولى التى يجب أن يتحلى بها أهل الفكر والتأمل ، وهى التى تبرر وجودهم فى المجتمع ، وشرعيتهم فيه كنخبة يحق لها القيادة والتوجيه » (٥٧) ·

ان الصدق هو احترام الحقيقة · وفى هذا الصدد نجد نصا يصبح أن يكون علامة على انتاج صـــلاح عبد الصبور كله : « انى أحرص على الحقيقة دون أن ألوى عنقها لتستجيب للتحامل أو الكراهية ، ولكنى أيضا سأكشفها بأوضح ما أستطيع » (٥٨) · وقد نلمح هنا اشارة الى نوع من العلاقة الجدلية بين الباحث والحقيقة ، فكأنها تستخفى عليه ، أما هو فانه يكشف سرها ، حرصا منه عليها · والحريص على الحقيقة منصف واضح وصريح ، لا يحابى حتى الأصدقاء · أما الانصاف فقد رأينا مثلا عليه فى الموقف من محمد على · وفى كتاب « حياتى فى الشعر » مثل عليه آخر ، حين فرح صـــلاح عبد الصــبور بقراءة كتاب أنصف « نيتشـه » من تهمـة العدمية والنازية (٥٩) · وأما الوضوح فان صـــلاح عبد الصــبور يطلبه فى« حتى نقهر الموت » من المؤرخ الأدبى وهو بسبيل الكتـابة عن الشعراء ، بحيث لا يسقط شيئا من حياتهم ، سواء فى ذلك ما بدا سلبيا أو ايجابيا (٦٠) · وأخيرا فان الصراحة هى مما مارسه صلاح عبد الصبور مرات ومرات ، وهو بسبيل الحديث عن طه حسين أو عرابى أو سعد زغلول أو محمد عبده ، أو عن ذاته هو نفسه · يقول : « أظننى أجـاوز

الحقيقة كثيرا اذا قلت انى عرفت كل ذلك [يشير الى المذاهب الأدبية الغربية والشعراء الغربيين الكبار] عن قرب ، بل لعلى لم أعرف شيئا منه عن قرب ، فقد كانت معرفتى بهذه الآراء وهؤلاء الأشخاص لا تعدو الشذرات المتفرقة » (٦١) ٠

وحب الحقيقة على مستوى البحث يفضى الى الموضوعية والى قرينتها الروح النقدية ٠ وهنا نجد صلاح عبد الصبور دائب السعى لتفسير الأفكار والمواقف ، نيدعو الى أن تكون «المناقشة المنطقية الهادئة» (٦٢) ، وليس الهجوم اللاذع ، سبيل الحوار ، ويسعى للتمييز بين المختلطات (وانظر مثلا فى تمييزه بين السلفى والمحافظ (٦٣) ، وبين الأديب الكبير والأديب التاريخى (٦٤) ، وبين التشكيل فى القصيدة ومعمارها (٦٥)) ، ويحذر من عدد من مهاوى البحث ، أهمها آفتان « شرقيتان » هما التحرج والتأثم ، أى تغليب الحياء على الصراحة ، وتغليب المثال على الواقع ، والتهرب من الحقائق والحماسة التى تصرف عن النظر فى النواقص (٦٦)٠

ومن كان هذا دأبه اتسمت أحكامه بالاتزان فى العادة ٠ وليس عليك الا أن تنظر الى تقييمه لدعاة « التيار الاصلاحى » وحزب الأمة على الخصوص : « ان أسوأ ما فى التوسط أنه يقود الى التنازل ، والتنازل يقود الى المساومة ، ثم تعمى بعده العين عن الرؤية الصحيحة للأمور ٠ وقد كانت هذه الطبقة من الأعيان بمدارسها الفكرية المختلفة داعية الى التوسط ٠ وكانت أجنحتها الفكرية بلا شك أسلم قصدا وأقوم منهجا من أجنحتها السياسية ، فلأجنحتها السياسية أخطاؤها التى تصل الى حد الانحدار الوطنى ، ولكن أجنحتها الفكرية قد خاضت كثيرا من المعارك الموفقة ، التى أسهمت فى تقدم الوطن ٠٠٠ » (٦٧) ٠

ان ايثار الحقيقة يفضى ، كذلك ، الى الجسارة ، فالقابض على الحقيقة لا يعرف النكوص ٠ وما أصدق قول صلاح عبد الصبور عن طه حسين (وهو قول يصدق عليه هو نفسه) : « لقد أقدم على دراسة هذا الأدب بجرأة لا تشوبها القحة والتهوين ، وبمحبة لا يشوبها الاستخذاء » (٦٨) ٠ وتتجلى جسارة صلاح عبد الصبور أوضح ما تتجلى ، فى رأينا ، فى اعادة تقييمه لكثير من الشخصيات التى تناولها بالفحص ، حين بدت سمات تلك الشخصيات كأنها قد استقرت فى الأذهان على نحو أو آخر سلبا أو ايجابا ، سواء أكان يميل الى تلك الشخصيات أو يزور عنها ٠ فهو يأخذ ، مثلا ، على رفاعة الطهطاوى (بغير حق فيما يبدو لنا) أنه تبنى الدعوة الى العامية (٦٩) ، ويأخذ على عرابى تراجعا عن الموقف الوطنى بعد عودته من منفاه وامتداحه للاحتلال البريطانى (٧٠) ، ويشير الى قمع سعد زغلول وهو رئيس للوزارة للاضطرابات العمالية ، والى

انصرافه عن القضية الاجتماعية (٧١) ، ويعلى من شأن عبد الله النديم ، ويجعل منه أحد القادة الفعليين للثورة العرابية (٧٢) ، ويسخر سخرية هادئة من على مبارك (٧٣) ، ويهاجم فى قوة بعض اتجاهات محمد عبده (٧٤) ٠

ولكن ربما كانت أدل صورة على جسارة صلاح عبد الصبور وعلى صدق بصيرته معا هى ما تمثل فى موقفه النقدى من جمال الدين الأفغانى ٠ فقد كان مستقرا فى الأذهان ، ولا يزال ، أن هذا الرجل هو أقرب ما يكون الى مرتبة الثوار الأنقياء الأطهار المخلصين ، بل حاول بعضهم رفعه الى ما يقرب من مرتبة الأنبياء ٠ واذا راجعت ما كتب عنه لم تجد الا مديحا وانبهارا ، واذا حاولت الرجوع الى أصول أولى عن سيرته أو أفكاره وجدت غموضا وتناقضا ، هـذا اذا تيسر لك ذلك ، وما نظنه يسيرا أو ممكنا للمثقف فى البلاد الناطقة بالعربية ، لأن أتباع الأفغانى نجحوا فى وضع شخصه فى ضبابة سميكة ، وأرادوها ضبابة نورانية ٠ لهذا فاننا لا نظن أن صلاح عبد الصبور قد رجع الى المصادر الأولى حول الأفغانى ، ولا نظنه تعدى فى قراءته ما كتبه الأتباع الخاضعون (٧٥) ٠ ومع ذلك فما أصدق بصيرته وما أصح روحه النقدية حين أدرك من خلال الضباب بعضا من مواطن التناقض والضعف الذى نرجو أن تكشف عنه دراسات نقدية قريبة ٠

ولعل أهم ما استكشفه صلاح عبد الصبور بشأن الأفغانى هو كذب الادعاءات التى روج لها الخاضعون السذج من أن هذا الرجل الغريب هو واهب مصر روحها الثورية ، ومحرك تقدمها العلمى والأدبى ٠ يقول صلاح عبد الصبور : « لقد أعطى الأفغانى مصر ، وأعطته مصر » ٠ ويقول : « جاء جمال الدين الأفغانى الى مصر وهو يحمل بضعة أفكار ، وغادرها وقد أضاف الى فكره أفكارا جديدة واتضحت فى نفسه أفكاره الأولى فأصبحت أكثر عمقا ورسوخا وثراء ٠ وكان ذلك كله ثمرة للقائه مع المفكرين المصريين أولا ، ومع الواقع المصرى خلال الأعوام الثمانية التى عاشها فى مصر بعد ذلك » ٠ وهكذا فان فضل مصر عليه عظيم ٠ لأن « هذا اللقاء هو الذى جلا الوجه المستنير للشيخ جمال الدين الأفغانى » (٧٦) ٠

وهنا نضع أيدينا على الكشف المهم الثانى لصلاح عبد الصبور : أن هناك وجها مستنيرا لجمال الدين الأفغانى ووجها آخر أقل استنارة ٠ فصحيح أنه دعا طوال حياته الى الثورة الاسلامية الشاملة للوقوف فى وجه الاستعمار الأوروبى الزاحف ولكنه صحيح أيضا أنه رأى أن يكون ذلك فى ظل الخلافة العثمانية ، وأنه كان يظن حينا أن المشكلة الشرقية مشكلة دينية ، وحينا آخر أنها مشكلة سياسية أو مشكلة حضارية ، وأنه كان يمتدح الاشتراكية فى سطر ويهاجمها فى سطور (٧٧) ٠ وها هى ذى الخلاصة التى توصلت اليها بصيرة صلاح عبد الصبور :

ان موقف جمال الدين الأفغاني بازاء الفكر الغربي وفلسفته ، وبازاء العلم والاشتراكية ، « هو موقف سلفي شديد المحافظة » (٧٨) · ومع ذلك فان هذا المتأمل النبيل الحريص على النزاهة الفكرية يستطرد على الفور ليقول : « ولعل له في ذلك بعض الحق ، فنحن نعلم أن الغرب لم يؤثر في الشرق بعلمه وحضارته فحسب ، بل باستعماره واقتصـــاده المتقدم ، وكثيرا ما اختلط الوجهان في نظر أبناء الشرق ، فأنكروا الغرب جملة ، وكل ما يأتي منـــه » (٧٩) ·

ولا نخال أننا في هذا القسم عن المنهج عند صلاح عبد الصبور قد استغرقنا سائر الموضوعات المتصلة به ، فلا يزال هناك كثير من الظواهر التي تستحق التوقف عندها ، ومنها مثلا سخريته ، ومنها كيفية ظهـــور الشاعر أحيـــانا مطـــلا من فوق أكتـــاف مؤرخ الأفكار فيه ، وغير ذلك مما لا نستطيع الخوض فيه في هذا المقام ·

وبعد ، فقد حاولت الصفحات السابقـــة جـــلاء بعض مواقف صلاح عبد الصبور من الفكر المصري الحديث رأيا ومنهجا · ولا شك أن الموقف الفكري لصلاح عبد الصبور نفســه يستحق أن يكون موضـوعا لدراسة أخرى مستقلة ، تكشف اختيارات هذا الضمير النبيل ، شاعرا ومفكرا معا ، حيث ترك لنا الخيط الهادي : « أعظم الفضائل عندي هي الصدق والحرية والعدالة ، وأخبث الرذائل هي الكذب والطغيـــان والظلم » · « ان شعري بوجه عام ، هو وثيقة تمجيد لهذه القيم · وتنديد بأضدادها · لأن هذه القيم هي قلبي وجرحي وسكيني معا » (٨٠) ·

الهـــوامش

(١) راجع التمييز الطريق بين الأسئلة الساكنة والأسئلة المتحركة في « قصة الضمير المصري الحديث » (١٩٧٢) كتاب الاذاعة والتليفزيون ، ص ٢٨ · ونشير الى أننا سنذكر عند أول رجوع الى مرجع ما سنة طبعته ونوع الطبعة التي رجعنا اليها · ثم نذكره بعد ذلك بعنوانه وحسب ·

(٢) يقول صلاح عبد الصبور في شهادة شباب جيله في الأربعينيات : « تشعبت أمامنا الاتجاهات ، وعاد البعض الى السلف الصالح ، بضمائر لم تفتح لاتجاهات العصر وأهدافه ··· وتعلق البعض بأوروبا في مظاهر حضارتها المتقدمة وعلمها التطبيقي وديمقراطيتها التقليدية ، وتعلق البعض بالمذاهب الجديدة الوافدة ، دون تمعن أو تمحيص ، وانما أعجبتهم منها الصورة البعيدة بخطوطها الواسعة ، وهم يستقون معرفتهم بها من مصدر واحد ، ونبع واحد · وتمزقت وحدة الأمة ، وتمزق صفاء نفس هذه الشبيبة الجديدة ، وتشعبت الاتجاهات » · (« أفكار قومية » ، ١٩٦٠ ، الطبعة الأولى ، ص ٧ـ٨)·

(٣) « حياتى فى الشعر » (١٩٦٩) ، المجلد الثالث من الأعمال الكاملة ، ص ١٨٥ ·

(٣ مكرر) نفس المصدر ، ص ٢٠٣ ·

(٤) انظر مثلا « قصة الضمير » ، ص ١١ـ١٢ وغيرها ·

(٥) « حياتى فى الشعر » ، ص ٢٠٣ ·

(٦) انظر « قصة الضمير » ، ص ٦ـ٧ ·

(٧) « حياتى فى الشعر » ، ص ٦ـ٨ ·

(٨) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » (١٩٦١) ، الطبعة الأولى ، ص ٧ ·

(٩) « حياتى فى الشعر » ، ص ١٢٦ · وراجع أيضا ص ١٣٣ ·

(١٠) « حتى نقهر الموت » (١٩٦٦) ، الطبعة الأولى ، ص ١٧ ·

(١١) « حياتى فى الشعر » ، ص ١٣٥ ·

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٣٨ ·

(١٣) نفس الموضع ·

(١٤) نفس المصدر ، ص ٢١٩ـ٢٢٠ ·

(١٥) « قصة الضمير » ، ص ٢٨ ·

(١٦) نفس المصدر ، ص ٥ · وراجع « حياتى فى الشعر » ، ص ١٥٩ ·

(١٧) نفسه ، ص ٦ـ٧ ·

(١٨) « أفكار قومية » ، ص ١٣ ·

(١٩) نفس المصدر ، ص ١١ ·

(٢٠) « حياتى فى الشعر » ، ص ٦٩ ·

(٢١) نفس المصدر ، ص ١٣٧ ·

(٢٢) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ١٣١ ·

(٢٣) « قصة الضمير » ، ص ١١ ·

(٢٤) نفس المصدر ، ص ٢٥ ، ٧٥ ، ٨١ ·

(٢٥) أفكار قومية » ، ص ١٦ ·

(٢٦) نفس المصدر ، ص ١٨ ·

(٢٧) نفس المصدر ، ص ٣٠ ·

(٢٨) نفس المكان ·

(٢٩) « قصة الضمير » ، ص ٧٥ ·

(٣٠) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٢٨ ·

(٣١) « أفكار قومية » ، ص ١٥ ·

(٣٢) « حتى نقهر الموت » ، ص ٦ ·

(٣٣) نفس المرجع ، ص ٦٣ ٠

(٣٤) « قصة الضمير » ، ص ١٢ ٠

(٣٥) نفس المرجع ، ص ١٣ ٠

(٣٦) نفسه ، ص ١٢ـ١٣ ٠

(٣٧) نفسه ، ص ٧٥ ٠

(٣٨) نفسه ، ص ٩١ ٠

(٣٩) انظر مثلا « حياتى فى الشعر » ، ص ٢٠١ ، ١٤٥ ، « حتى نقهر الموت » ، ص ٧ ، ٨ ، ١٧ ، ٢١ ٠

(٤٠) « قصة الضمير » ، ص ١٦٤ ٠

(٤١) نفسه ، ص ٦ـ٧ ، وهو هنا يدافع عن دور « الصفوة » فى المجتمع ، ص ٨ ـ ٩ ٠

(٤٢) نفسه ، ص ٥٩ ٠

(٤٣) نفسه ، ص ٢٥ ٠

(٤٤) نفسه ، ص ٧٩ـ٨٠ ٠

(٤٥) نفسه ، ص ١٢ ٠

(٤٦) « حياتى فى الشعر » ، ص ٨ ٠

(٤٧) « قصة الضمير » ، ص ١٩ـ٢٢ ٠

(٤٨) نفس المصدر ، ص ٣١ـ٣٢ ، وراجع ص ٢٢ وفيها نص أكثر انصافا ٠

(٤٩) نفسه ، ص ١٦٨ ، وراجع ص ١٥٧ ٠

(٥٠) « حتى نقهر الموت » ، ص ٦٣ ٠

(٥١) نفس المصدر ، ص ١٨ ٠

(٥٢) نفسه ، ص ٩٨ـ٩٩ ٠

(٥٣) « قصة الضمير » ، ص ٢٩ ٠

(٥٤) نفس المصدر ، ص ٦٨ ٠

(٥٥) نفسه ، ص ١٢٧ـ١٢٨ ٠

(٥٦) نفسه ، ص ١٢٢ ٠

(٥٧) نفسه ، ص ٨ ، وراجع ص ٢٣ حيث يتحدث عن الحرف الصادق ٠

(٥٨) « حتى نقهر الموت » ، ص ٩٨ ٠

(٥٩) « حياتى فى الشعر » ، ص ٧٣ ٠

(٦٠) « حتى نقهر الموت » ، ص ٦٩ ، وراجع ص ٧٥ ٠

(٦١) « حياتى فى الشعر » ، ص ٩١ ٠

(٦٢) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٦٢ ٠

(٦٣) « حتى نقهر الموت » ، ص ١٨ ٠

(٦٤) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٨ـ٩ ٠

(٦٥) « حياتى فى الشعر » ، ص ٣٧ ٠

(٦٦) « حتى نقهر الموت » ، على التوالى : ص ٧٦ ، ٩٨ ، ١٨٠ ٠

(٦٧) « قصة الضمير » ، ص ١٣١ ٠

(٦٨) « ماذا يبقى منهم للتاريخ » ، ص ٣١ ٠

(٦٩) « قصة الضمير » ، ص ١٦٦ ٠

(٧٠) نفس المرجع ، ص ٨٦ـ٨٧ ٠

(٧١) نفسه ، ص ١٤٢ـ١٤٣ ٠

(٧٢) نفسه ، ص ٨٧ـ١١٩ ٠

(٧٣) نفسه ، ص ٧٥ ٠

(٧٤) نفسه ، ص ٦٠ ، ٦٨ ، ٧٥ ـ ٧٦ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩١ ، ١٣٦ ٠

(٧٥) لابد أن نشير الى أن هذ االفصل فى « قصة الضمير » يحتوى على معلومات كثيرة غير دقيقة بل وخاطئة أحيانا حول الأفغانى ٠

(٧٦) « قصة الضمير » ، ٦١ـ٦٢ ، ٦٦ ٠

(٧٧) انظر المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٧٤ بصفة عامة ٠

(٧٨) المرجع السابق ، ص ٦٤ ، وقد توصل صلاح عبد الصبور بصادق بصيرته الى هذه النتيجة التى وصل اليها بحث امتد سنين طويلة (انظر كتابنا « العدالة والحرية فى فجر النهضة الحديثة » ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ص ٢٣٦ـ٢٣٨ ، ٢٧٤ـ٢٧٦) ٠

(٧٩) « قصة الضمير » ، ص ٦٤ ٠

(٨٠) « حياتى فى الشعر » ، على التوالى ، ص ١٦١ ، ١٦٤ ٠

(٨)

مقدمات منهجية من أجل التاريخ الفكرى لمصر الحديثة

* تمهيدات :

نحن أمة « واعية » ، بالمعنى الذى نفهم عليه اللفظ فى اللغة الدارجة المصرية ، وبالمعنى الذى يقصد الى الانتباه على السـواء • ولكن وعينا « بائس » ، لأننا نعرف ولا نفعل ، ولأننا نبدأ ولا نكمل ، الى غير ذلك من مظاهر كثيرة أخرى لبؤس الوعى المصرى الحديث • وقد كان من أبرز مناحى النشاط الابداعى لأبينا وزعيمنا رفاعة الطهطاوى تأسيس أولى جهود اعادة كتابة التاريخ المصرى قديمه واسلاميه ; واستمر الاهتمام « بالوعى التاريخى » عند زعماء النهضة الفكرية المصرية فى عصر محاولة الوثبة (١٨٧٨ ـ ١٨٨٢ م) ، من أمثال عبد الله النديم ومحمد عبده ونضيف كذلك أديب اسحق ، ثم عند المفكر العظيم قاسم أمين ومن جاء بعده •

ومن عجائب الظواهر أنه لا يوجد حتى اليوم تاريخ كامل للفـكر المصرى الحديث ، ولسنا بحاجة للتدليل على أهمية الفكر ، وعلى كونه ركنا جوهريا من أركان الذات القومية ، ان لم يكن أهمها على الاطلاق • وقد كانت المحاولات المصرية لمعالجة الموضوع على أيدى مؤرخى الأدب ، من أمثال محمد كامل حسين فى كتابه « الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر » ، وعبد اللطيف حمزة فى مؤلفه « أدب المقالة الصحفية فى مصر » ، وعمر الدسوقى فى كتابه « فى الأدب الحديث » ، ولويس عوض فى كتابه « المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث » (سنة ١٩٦٣ م) ، الذى تحول ليصبح « تاريخ الفكر المصرى الحديث » فى سلسلة كتاب الهلال (سنة ١٩٦٩ م) ، ثم أخذت تظهر عدة مجلدات لنفس المؤلف تحت نفس العنوان وعنوان فرعى هو «من عصر اسماعيل الى ثورة ١٩١٩» (١٩٨٠ وما بعدها) • على أن فى المكتبة المصرية بعض الدراسات الجزئية ، التى تغطى حقبة محددة أو مفكرا بعينه أو جزءا من ميدان مخصوص • ومع ذلك فان الظاهرة الغريبة تظل قائمة حتى اليوم : لا يوجد الى الآن تاريخ شامل للفكر المصرى الحديث •

فما العلة فى هذا ؟ لعل أول أسباب هذه الظاهرة الغريبة أن ادراك عقلنا الجمعى لخصوصية « الفكر » وتفرده فى الذاتية بين ميادين نشاط الذهن الانســانى كان الى عهد قريب ، وربما لا يزال ، قاصرا ، حيث تتداخل حدود الفكر مع كل ما هو « كتابة » ، وخاصة مع الأدب ومع المقال الصحفى ، وليس عجبا من بعد ذلك أن نعتبر أديبا ما « مفكرا » وكاتب المقالة بل صاحب العمود الصحفى « مفكرا » ، وهو أمر بعيد عن الصواب اذا أردنا ألا تختلط الأمور ، اللهم الا اذا اعتبرنا كل ما يخرج من الدماغ فكرا · ومن نافلة القول أن تمييز نشاط عن نشاط ليس فيه اعلاء لبعض على بعض ، فكل الأنشطة مهمة ، ولكنها مع ذلك متمايزة فى طبيعتها ·

.. وثانى الأسباب ، الذى يرتبط بالسبب الأول على نحو ما ، هو طغيان نموذج الكتابة الصحفية ، وهى بطبعها قصيرة النفس محدودة المساحة محددة الموضوع لا تتيح التأصيل المتعمق واثبات العلاقات ، بينما تاريخ الفكر يتطلب النفس الطويل والمساحة الممتدة ، وموضوعه بالضرورة معقد متشابك الحلقات · فمن تعود على كتابة المقال الصحفى صعب عليه أن يربط نفسه الى بحث طويل ، فضلا عن التوفر على مجمل تاريخ الفكر المصرى الحديث · والحق أن هذه الظاهرة تلازم الفكر المصرى ذاته ، وليس تاريخه وحسب ، منذ رفاعة الصحفى المصرى الأول الى من يشار اليهم حتى اليوم بأنهم من « المفكرين » ·

وربما كان ثالث الأسباب لانعدام تاريخ عام للفكر المصرى الحديث ، يقوم بتحديد العلاقات ويضىء الخبايا ، هو انتشار شعور غامض بأى كل شىء واضح ومعروف ، فلا حاجة الى عرض شــامل لتاريخ الفكر : فمن هو عبد الله النديم ؟ هو خطيب الثورة العرابية ، وكفى ، ومن هو محمد عبده ؟ هو الأستاذ الامام ، وكفى ، ومن هو قاسم أمين ؟ هو محرر المرأة ، وكفى ، ومن هو أحمد لطفى السيد ؟ هو فيلسوف الجيل ، وكفى ··· الخ · وربما يحس الباحث أن صاحب السيطرة فى مصر ، منذ محمد على ، وقبله من باب أولى ، لا يهمه كثيرا تشجيع « الفكر » بمعنى جهد الوصول الى مبادىء تفسر الجزئيات ومحاولة اثبات العلاقات وتركيب كل الأجزاء فى كل متماسك ، بل ربما كان أسمى ما قد يفتخر به هو سعيه لنشر التعليم · ولهذا فاننا نلاحظ سببا رابعا لعدم وجود تاريخ شامل للفكر المصرى الحديث هو الافتقار الى تشجيع جهات قادرة على جمع الكفاءات وعلى التحويل : أفلم يكن من واجب الهيئة المصرية العامة للكتاب ، على سبيل المثال وحسب ، وتحت مسمياتها المختلفة ، أن تندب باحثين وباحثين للعمل فى هذا المجال ، كما تفعل دور النشر الكبرى فى الغرب ، ورغم أن هذه

الدور لا تسعى الا الى منفعتها الخاصة فى المحل الأول وليست بذات رسالة قومية ؟ ·

ولكننا مع ذلك لن نغمض العين عن السبب الخامس المقابل ، وهو أن المؤلفين لم ينهضوا بأنفسهم للقيام بهذا الواجب ، ومهما يكن من قوة عوامل التعويق أمامهم ، ونحن جميعا نعيشها · وربما اتصل بهذا كله سبب سادس : هو الافتقار فى الوعى المصرى الحديث الى « الحس التاريخى » بالمعنى الحق ، أى الادراك الجازم بأن الحاضر هو ابن الماضى ولا يفهم الا به ، وتتخذ هذه الظاهرة شكلا محددا فيما يخص موضوعنا هنا ، وهو شكل الافتقار الى ادراك أهمية التواريخ الشاملة للحضارة المصرية قديمها وحديثها على السواء · ولنقتصر على العصر الحديث لنتساءل : أين هو المؤلف وأين هو الكتاب الذى أرخ بالتفصيل لتاريخ مصر السياسى فى مجمله ، اذا استثنينا عبد الرحمن الرافعى وكتابه ؟ وكم كتابا يمكن أن تقول انه يؤرخ للأدب المصرى الحديث فى شموله أنواعا وامتدادا ؟ وقد اخترنا ميدانى التاريخ السياسى والأدب لأنهما أوفر ميادين البحث مادة وأكثرها اتصالا بحياة الناس المباشرة ، وربما ظن البعض أنهما أيسر فى البحث من غيرهما ·

أخيرا ، فان هناك سببين « موضوعيين » ، وهما لهذا من أهم الأسباب جميعا ، ونكتفى هنا بمحض تقريرهما : ذلكم هو عدم توافر المادة الأولية الكافية لقيام تاريخ عام شامل للفكر المصرى على المستوى الذى يرتضيه راغبوا الكمال من الباحثين ، من نشرات علمية حقا للمؤلفات ودراسات جزئية وبحوث فى الميادين المجاورة وغير ذلك ، وعدم وجود مادة « للفكر المصرى الحديث » فى برامج الجامعات المصرية ، بل لعلنا نطالب بوجودها فى مقررات المدارس الثانوية ذاتها : أليس الفكر أهم ما فى تراث الأمة ؟

*** بعض مشكلات التناول**

هناك عوائق موضوعية ، كما رأينا ، أمام قيام تاريخ شامل لفكرنا الحديث وسنعود اليها بالتفصيل ، ولكننا نتناول الآن أولا بعض مشكلات التناول ، أو قل بعض العوائق المتصلة بالأسلوب ، أسلوب التعامل ، وبالمواقف التى يقفها الباحث أو الكاتب بازاء المادة التى بين يديه · ونتوقف فى البداية أمام ثلاثة عوائق كبيرة ذات طابع منهجى وأسلوبى ، بل ان فيها ما فيها من الجانب النفسى · فهناك أولا ما قد نضعه تحت عنوان « العوائق الانفعالية » ، أى تدخل توجهات انفعالية وتحيزات فى النظر الى تاريخ الفكر وتناوله وفى اصدار الأحكام ، وهناك ثانيا

ما نسميه باسم « قصر النفس » ، من النفس القصير فى مقابل النفس الطويل ، وهناك ثالثا « الأخذ بالمشهور » واتباعه دون تحقيق ٠

ومجموعة العوائق الانفعالية هى أهم العوائق جميعا ، وهى تضم تحت عباءتها توجهات سلبية وعوائق كل منها ذو خطر عظيم ، ولعلنا نهتم ، ضمن العوائق الانفعالية بعامة ، بهذه الأربعة على الخصوص :

١ ـ الميل الى التهليل أو التحقير الى التفخيم أو التحامل الزائد ٠

٢ ـ ادخال التوجهات ذات الطابع الايديولوجى فى الدراسة والحكم ٠

٣ ـ الخلط بين روح العلم وروح الرأى ٠

٤ ـ الاتجاه نحو فرض طريق واحد بعينه من طرق البحث ٠

والعائق الانفعالى الأول هو أخطر زملائه جميعا ، وأكثرهم انتشارا بين كثير من الكتاب ، ولا يخلو الآن من تواجده غموض قد يبدو أنهم من الباحثين العلميين ، أو هكذا يريدون لأنفسهم ، والى هذا يدعو مظهر لقب علمى يتحلون به ٠ ان موقف العلم هو موقف الاتزان والاعتدال ، وهو ينبع من ادراك أن الواقع معقد ومركب وليس واحدى التكون وليس بسيط الظاهر ، وهكذا فان موقف العالم هو كموقف القاضى الذى يتقصى ويتحقق ، وليس كموقف القائم على الاتهام ولا كموقف القائم على الدفاع ، فكلاهما يندفع الى تأييد وجهة نظره ويغالى أشد المغالاة وينكر على الجانب الآخر أى ادعاء وكل ادعاء ، بينما القاضى هادىء النبرة متحفظ فى استعمال الكلمات يلتصق أشد التصاق بالوقائع ويريد لنفسه أن تنأى أعظم النأى عن الانفعال٠والحق أن المغالاة ، التى تظهر فى التهايل والتفخيم من جانب او التحقير والتحامل من جانب آخر ، لاتدل الا على ضعف وعجز ، لأن القوى هو الذى يدرك الواقع على ما هو عليه وليس على ما يريد هو ويود ٠ وربما كان من الحق أن نشير الى أن الميل الى التهليل والتفخيم على الأخص له فى التراث الاسلامى جذور قوية ، وخاصة ابتداء من عصور الضعف والانقياد وراء الأئمة فى الدين أو العلم على السواء ، فأصبح أى ممن تريد « فريد عصره ووحيد زمانه » ، وربما وجدت كاتبا من القدماء يهب هذا الوصف لعديدين فى نفس العصر ومن نفس الميدان ٠ ومن الحق ، من جهة أخرى ، أن نلاحظ أن هذا الاتجاه ذاته استشرى واستفحل فأخذت كلمات « الكبير » و « العظيم » و « الأول » تنتشر وتعطى لهذا وذاك ، ووقف الناس فى الصف ينتظرون أن تعطى لهم الألقاب ، ثم قام بعض السذج باستخدام كلمة « العبقرى » لتعطى لمن يستحق ولمن لا يستحق ، وكأنها نوع من اسقاط الرغبات الخفية،وما كل هذا الا موازيا لروح عصورالاستبداد

السياسى أو الدينى أو العلمى • وساعد على انتشار نزعة التفخيم ما ابتدع من تصـــنيف المفكرين حسب قربهم أو بعدهم عن السلطة السياســـية بدرجات ، ثم نزلنا دركا وراء درك حين أصـــبح المعيار هو التقديرات الرسمية ، بالجوائز على الخصوص ، ورأيناها تعطى بحسب هوى الحاكم وبحسب « مضى المدة » فى خدمته ، وزاد الأمر سوءا استعمال رجال الاعلام لعبارات التفخيم استعمالا تعدى كل الحدود ، حتى عند أفضلهم معرفة وقدرة على التمييز ، وأصبح من المعتاد أن ترى مجرى الحوار فى وسائل الاعلام المسموعة والمرئية يخاطب محدثه ما بين كل فقرة وأخرى « بمفكرنا العظيم » و « أستاذنا الكبير » و « الرائد المقدم » •••

وقد يخطر على بال القارىء هذا السؤال : أفتريدون اذن أن تمنعونا من الاعجاب بمن نريد الاعجاب به ؟ وسيكون القارىء على حق فى سؤاله الاستنكارى ، ونسارع ونقول اننا نفرق بين مجالات الدراســة والمجادلة والتقدير الشخصى ، فلا ضرر من الغلو فى الاعجاب الشخصى ، بل نضيف أنه من الطبيعى فى ميدان الجدال أن تتوقع شدة التطرف سلبا وايجابا ، ولكن الدراسة التى تستهدف احقاق الحق وتبيان الوقائع هى غير التقدير الشخصى وغير المجادلة بغرض الانتصار • ولنأخذ مثالا على ذلك حوارا عنيفا دار على صفحات احدى الجرائد الكبرى فى مصر منذ سنين (صيف سنة ٨٥) بشأن جمال الدين الأفغانى ، فكان أقرب الى المجادلة المغالية حيث يريد من يريد أن يخفض من شأنه ويريد من يريد أن يعلى من شأنه ، ولم ينج من الوقوع فى المغالاة وسيطرة روح المجادلة الا أقل الأقلين ، وفضلنا من جانبنا عدم الاشتراك فيها لهذا السبب عينه ، وهو موضوع الحوار ومن ورائه أصحاب المواقف المتناقضة بشأنه • أخيرا فان البحث العلمى النزيه لا يتعارض أيضا مع موقف « التعاطف » المنهجى ، حيث يلتحم الباحث بشخص المفكر موضوع البحث من أجل أن يستجلى روابط فكره ودوافعه وغوامضه من داخله ، بشرط أن يظل الباحث واعيا أن هذا الموقف موقف منهجى ، وأنه مصطنع بالتالى ، وأن هدفه هو الفهم العميق للآخر ، وأن يظل الباحث قادرا على التخلص من « توحده » المنهجى المؤقت مع المفكر ، أو القضية ، موضع الدرس ، وأن يعود الى ذاته المستقلة ليرى الأمور « من خارج » بعد أن يكون قد رآها « من الداخل » •

المظهر الثانى للروح الانفعالية فى دراسة تاريخ الفكر هو ادخال ما يسمى بالمواقف أو الاعتبارات الايديولوجية فى تقدير المواقف ، بل فى محض الاهتمام أو عدم الاهتمام : فان كنت تنظر فى صحبة محمد عبده وكنت دينى التوجه فسوف تهتم برشيد رضا وتزيد ، ثم تهمل أصحابه « العلمانيين » أو « الحريين » وتزيد ، وان كنت تبحث فى رفاعة الطهطاوى

وكنت ماركسى النزعة فسوف تجتهد لتعتبره أول من أدخل الاشتراكية فى الفكر المصرى الحديث ، أما ان كنت غير ذلك فلن تهتم بالأمر أى اهتمام ، رغم أن للطهطاوى حديثا عن العمل والعمال والملكية ورأس المال ، وان كنت تبحث فى نهضة الفكر المصرى قبيل الحركة العرابية وأثناءها ، وكنت من أهل الثورة ، فسوف تمتدح عبد الله النديم أعظم امتداح ، وان كنت من أهل القول بالاصلاح فسوف تميل الى السخرية منه وترفع من قدر العقلاء المتزنين من أمثال محمد عبده ، الى غير ذلك من أمثلة كثيرة على تدخل الاعتبارات الايديولوجية فى توجيه مسار البحث فى تاريخ الفكر الحديث • ومن الواضح أننا نقصد بصفة « الايديولوجية » هنا كل ما يتصل بمواقف الباحث كشخص بازاء اختيارات أساسية فى السياسة والاقتصاد والانسان والحياة •

ومرة أخرى ، قد يسأل سائل : وهل يستطيع الباحث ، أى باحث، أن يستأصل بالفعل من نفسه كل تأثير لاختياراته الأيديولوجية الخاصة به على موضوع بحثه ، أيا ما كان ، ما دام فى الانسانيات ، بل وفى بعض فروع العلم المتصلة بظاهرة الحياة عامة ؟ والجواب الحق أن لا ، وانما الذى نتحدث عنه هو المحاولة والمحاولة الجهيدة • وعلى هذا فاننا لا نفعل مثلما يحلو للبعض أن يفعل حين ينكرون « الموضوعية » تماما لنفس هذه الاعتبارات ، وانما نقول : فلنحاول جهدنا أن نكون موضوعيين ، لأن السؤال الهام ليس هو أن نكون وألا نكون كذلك ، بل أن نكون كذلك الى درجة أو أخرى • ومن بعد هذا كله ، فان هناك علامة تشير الى امكان الموضوعية ، وهى أن هناك شيئا اسمه « الوقائع » ، وهى بطبيعتها ينبغى أن تكون مستقلة عن ادراكى وعن ادراكك بشخصنا ، وهذا الادراك للوقائع هو ما يسمى بالموضوعية •

وينقلنا هذا الى المظهر الثالث من مظاهر سيطرة الروح الانفعالية على البحث فى تاريخ الفكر ، وهو الخلط بين روح العلم وروح الرأى • ذلك أن لك ، ولى بقدر ما لك ، الحق فى أن تعبر عن اختيارك الشخصى ، عن « رأيك » ، أى عن ميولك وتفضيلاتك ، وفى هذا لن تكون ، ولن أكون ، « موضوعيا » ، ولكن ، فرق أى فرق أن تنقل هذا التعبير من مستوى الرأى الى مستوى العلم • فلايكفى لهذه النقلة أن تغير من كلمات تضع هذه بدل تلك ، لأن المستوى العلمى يتطلب شروطا كيفية مغايرة تماما لشروط التعبير عن الرأى ، وليس هذا بالطبع مجال التفصيل فى طبيعة « القول » العلمى باعتباره مغايرا لطبيعة « القول » التقديرى ، أى الرأى •

ونأتى أخيرا الى المظهر الرابع لسيادة التوجهات الانفعالية ، وهو أن اعتبر أن طريقتى فى النظر والتناول ، أى منهجى ، هى الطريقة الصحيحة الوحيدة أو حتى أنها الطريقة الأفضل أو المثلى • ونجد أنفسنا فى مجال تاريخ الفكر أمام طرائق ثلاثة أساسية : فهناك طريقة التحليل المضمونى للمؤلفات ، وطريقة التأريخ الاجتماعى للفكر ، وهذه وتلك معروفتان ، ونضيف اليهما منهجا ثالثا هو ما يمكن أن نسميه التأريخ « الثقافى » للفكر ، أى وضع الفكر فى اطار الثقافة والعصر الذى ينتمى اليهما ، وقد حاولنا تطبيق هذا المنهج بشكل اجمالى فى الفصل الأخير من كتابنا « العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة » (الكويت ، ١٩٨٠) ، تحت عنوان : « الفكرة والمفكر والواقع » • ولن نستطرد فى المقارنة بين المناهج الثلاثة ، ولكننا نكتفى بأن نقول أولا انها جميعا مناهج محترمة ما دامت تؤدى الى فهم وكشف ، وبأن نقول ثانيا انها مناهج تتكامل ولا تتعارض ، وتصب كلها فى المنهج الأخير • وعلى هذا فاننا نعارض من يزدرى الجهد العظيم الذى بذله ألبرت حورانى فى كتابه « الفكر العربى فى عصر مذهب الحرية » ، تحت دعوى أنه يأخذ بمنهج تحليل المضمون ، ويفضل عليه المنهج المتأثر « بعلم اجتماع المعرفة » ، لا لشىء الا لأنه يتوافق مع اهتماماته ومع اختياراته الأيديولوجية • ان كل بحث صادق سوف يلتقى مع كل بحث صادق على صعيد الادراك والكشف • ان المناهج نوافذ ومنافذ ، والمنافذ لا تتنافى ، ولكنها تتكامل ، حتى وان كان بينها الأضيق والأوسع ، السهل والصعب ، البسيط والمركب • ونظرة الى تنوع طرائق التفسير القرآنى تساعد على المقارنة وعلى الأخذ بروح الاعتماد المتبادل بين المناهج •

كان هذا عن مجموعة « العوائق الانفعالية » التى تقف فى وجه قيام تاريخ شامل لفكرنا الحديث يكون جديرا بالاحترام والبقاء •

وقد أطلقنا على العائق الكبير الثانى تسمية « قصر النفس » ، من النفس القصير فى مقابل النفس الطويل • ان تاريخ الفكر هو من قبيل تاريخ الحياة ، فهو يستدعى البدء من البدايات ، بل الحفر فيما تحتها ، ويتطلب التوقف عند التفاصيل وعند خطوط القوة على حد سواء ، ويشترط ألوانا من الربط والتفسير والتسبيب ووضعا للمفكر فى عائلة فكرية وللكتاب فى سلسلة من الكتب ، للمؤلف ذاته ولغيره ، الى غير هذا وذاك من شرائط الكتابة التاريخية ، ويجمل هذا كله القول بأن تاريخ الفكر هو عمل يتطلب « النفس الطويل » ، وهو ما يعرفه الباحثون حين يقومون باعداد الرسائل الجامعية ، ويتعلمون أول ما يتعلمون التعود على سياسة « النفس الطويل » ويحذرون أعظم ما يحذرون من التسرع ومن الوقوع فى حبائل الجزئيات ، وهذا وذاك هو ما يميز سياسة « النفس القصير » • ومما يؤسف له أن عقولا كثيرة قادرة ، سواء منها من تدرب

على البحث الجامعي ونال درجات من الجامعة أو درب نفسه بنفسه وأثبت جـدارته ، تضطر الى معالجة مســائل من شئون الفكر الحديث ، فتلجأ اضطرارا الى المعالجة السريعة بل المتسرعة لجزئيــة فى الأغلب أو لبعض التفصيلات ، أو الى عرض رأى أو حكم مع تبريراته الموجزة • وهذا كله أمر مشروع ، لأن فنون القول واسعة المجال ، ولكل مقام مقال ، ولكن مقام الإحاطة التاريخية ليس مقاله القول السريع الموجز حول جزئية أو رأى أو حكم • ومما يزيد الأمر صعوبة أن بعضا من انتاج كتاب مرموقين كطه حسين أو العقاد لم يكن فى أصله الا أحاديث للصحافة ، جمعت بين دفتى غلاف ، وأصبحت من علامات تطور الوعى الحديث • ولكن هذا لا يغير من الأمر شيئا : ان التناول الحقيق بالاحترام والمفيد حقا للقارىء وللأجيال ، فى مجال كتابة التاريخ الفكرى ، هو الذى يتبع سياسة النفس الطويل وليس سياسة النفس القصير ، وان غضب الغاضبون !

العائق الكبير الثالث دون الكتابة الجيدة للتاريخ الفكرى الحديث هو الانقياد لروح السهولة ، والخضوع لما نسميه « بالوضوح الزائف » أو كما قلنا فى كلمة قصيرة : « الأخذ بالمشهور » • والحق أن هذا الموقف مريح جدا ، لأنه لا يتعبك بأن يطلب منك أن تبدأ كل شىء من جديد ، أو كأنك تفعـل ذلك ، بل هو يسند ظهرك على حائط سلطات السابقين المستقرة ، فتكرر ما انتهوا اليه ، وتبرر لنفسك ما تفعل بأنك مع ذلك سوف تأتى بجديد ، لأنك ، أولا ، تقول نفس الشىء ولكن بلغتك أنت ولغة زمانك ، وثانيا ، لأنك توجه ما تقول الى أهل عصرك وربما لا يكون بين أيديهم ما كتبه السابقون عن هذا الفكر أو ذاك • ولعل الكثيرين لا يعلمون أن تسعة أعشار ما كتب بالعربية عن جمال الدين الأفغانى ، بل ويزيد ، هى من وحى مصدر واحد وحيد ، هو أقواله هو نفسه الى مريديه ! ويظل كاتب وراء كاتب يردد نفس الأشياء ويسود صفحات وصفحات ، باضافات من هنا واضافات من هناك • وقل نفس الأمر عن تلخيص قاسم أمين فى أنه «محرر المرأة» ، أو غير ذلك من الأمثلة مما استقر فى وعى الأجيال جيلا بعد جيل • ولكن التاريخ الشامل للفكر الحديث ينبغى أن يطرح وراءه مثل هذا الموقف البسيط السهل ، ولو قلنا الساذج الكسول فلن نبتعد عن الحق ، من أجل أن يبدأ من موقف منهجى قوامه وضــع كل شىء من جديد موضع التساؤل • ان هذا ليس ثمن الأصالة وحدها ، بل هو أيضا ثمن تجدد النماء وثمن اسـتمرار التمتع باعـادة الاكتشاف • أفلا ترى الغربيين يقدمون كل يوم تفسيرا جديدا وراء تفسير لهوميروس أو لشكسبير أو لأفلاطون أو لهيجل ؟ والحق مرة أخرى أن أحد جذور هذا الموقف الفكرى المتكاسل ، موقف الأخذ بالمشهور والرضى به ، يقوم فيما توارثناه بطرق لا نكاد ننتبه اليها ، ولكنها قائمة ومؤثرة ، عن عصور الركود فى الحضارة

الاسلامية ، حين قنع العلماء بالنقل والتقليد · ولكننا نعيد الى الأذهان كلمة أبى حنيفة العظيمة : هم رجال ونحن رجال ! ان معنى هذه الكلمة هو الدعوة الى الرؤية الجديدة باستمرار ، وهو نفس ما هدفت اليه السطور السابقة ·

* بعض المشكلات الموضوعية :

نقصد بالمشكلات « الموضوعية » تلك التى تتصل بالوقائع الفعلية لموضوع البحث فى هذا الميدان ، أى الفكر كما يتمثل فى « المادة » الظاهرة للعيان والمتمثلة فى نصوص مكتوبة · ونقصد بها ، من جهة أخرى ، مشكلات مستقلة عن أشخاص الباحثين ، فهذه المشكلات التى تتصل بأشخاص الباحثين هى ما يدخل تحت باب مشكلات التناول أو مشكلات الأسلوب ، على ما رأينا فى القسم السابق ·

ونقصد أن أهم المشكلات الموضوعية التى تقف عقبة فى سبيل التأريخ الشامل لفكرنا الحديث ، وأولها على الاطلاق ، هى مشكلة « النصوص » · وينبغى أن نفرق ما بين حاجة القارىء المثقف للنص وحاجة الباحث اليه : فالأول تصل اليه رسالة النص ، أو جوهرها ، فى أى شكل يكون عليه النص ، أما الباحث فانه يريد النص « محققا » ، أى مؤكدة نسبة ما به الى قصد صاحبه ، ولعل الأصل أن يكون النص المحقق هو مبتغى القارىء المثقف والباحث على السواء · ومشكلة النصوص الفكرية فى تاريخنا الحديث ، منذ ما يقرب من مائتى عام اليوم ، وابتداء من تاريخ الجبرتى ، مشكلة مزدوجة : فمن جهة لا يجد ، لا القارىء ولا الباحث ، بعض هذه النصوص ، بل أكثرها ، متوفرا فى منتوج المطابع وفى متناول يده ، ومن جهة أخرى فان معظم النصوص المنشورة تظهر فى طبعات سيئة الاخراج ، علميا ، رغم ادعاء أنها « تحقيق » و « نقد » الى غير ذلك ·

أما من الناحية الأولى ، فأين معظم مؤلفات كتاب القرن الماضى ، من أمثال الشدياق وأديب اسحق وعبد الله النديم وحسين المرصفى وعديد غيرهم ممن لم يحظوا بالاهتمام رغم كونهم جديرين به ؟ والحق أن نصوص الفكر الحديث ينبغى أن تتسع لتشمل منتجات الجرائد ، وقد ازدهرت ازدهارا عجيبا فى مصر ثم فى الشام ابتداء من السبعينات من القرن الميلادى الماضى · أما المتوافر فى انتاج بعض المطابع البيروتية من مؤلفات مفكرين أكثر حداثة ، فانه يصل عادة فى ثمنه الى أرقام فلكية · وحتى عند توافره فانه تنطبق عليه فى معظمه مثالب عدم توافر التحقيق العلمى له ، رغم وضعه فى أغلفة مجلدة تحت عناوين مهولة من مثل « الأعمال الكاملة » و « تحقيق ونقد وتعليق » ، ولا يزيد جهد من يقوم بهذه

الطبعات على النقل من طبعات غير موثقة في بعض الأحيان ، والاهتمام بايراد تعليقات من نوع الآيات القرآنية ومراجعها والتعريف ببعض الشخصيات واضافة التعليقات الشخصية • وعلى العكس من هذا الركام من المطبوع غالى الثمن رخيص القيمة ، نجد تحقيقات جيدة جدا لبعض المؤلفات المحددة ، ونعطى مثالا بارزا هو نشرة الدكتور محمود فهمى حجازى لنص رفاعة الطهطاوى : « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ، فى كتابه : « أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى » •

الصعوبة الكبيرة الثانية في وجه كتابة تاريخ شامل للفكر الحديث هو النقص الفادح فى الدراسات الجزئية أو التفصيلية ، سواء منها ما يتعرض لموضوع بعينه أو لمفكر بشخصه أو لعصر محدد • والحق أن كاتب التاريخ الشامل لا يستطيع أن يعتبر نفسه متخصصا فى كل المفكرين وفى كل المسائل التى يتعرض لها ، فهذا أمر غير ممكن ، ولا هو بقادر ، من باب أولى ، أن يدرس كل الموضوعات ، وكل المفكرين وسائر الفترات دراسة متخصصة أولا ، ليخرج من كل هذا ، بعد ذلك ، بالتاريخ الشامل المنشود • فلابد من تعاون الجماعة العلمية كلها ، أى وجود روح الفريق ان صراحة وان ضمنا ، ولابد من انتظار وقت طويل حتى يكتمل الحد الأدنى من الدراسات الجزئية المطلوبة • ولا شك أن الرسائل الجامعية يمكن أن تقوم بدور أساسى فى هذا المضمار ، ونرى مصداق ذلك فى ميدان الدراسات الأدبية وتلك التاريخية ، وهما الميدانان الأكثر ازدهارا فى انتاج الرسائل الجامعية فى الانسانيات (وربما يسبقان علم النفس وعلم الاجتماع والتربية) • ولكن دون هذا تقوم مشكلة جوهرية : تلك هى أن مادة الفكر الحديث فى بلادنا لا تجد مجالا ، حتى كتابة هذه السطور ، فى برامج الجامعات المصرية وفى أكثر الجامعات العربية •

ونعود الى ما نحن بصدده ، لنقول انه من الضرورى تشجيع الدراسات الجزئية فى ميدان الفكر الحديث ، ولعل فكرنا فى القرن التاسع عشر الميلادى أولى بالاهتمام لأنه هو الأساس والمنطلق ، فضلا عن توافر البعد التاريخى اللازم • وقد يشكك متشكك حول صحة القضية التى نعرضها ، وهى أن الدراسات الجزئية ضرورية ولازمة لظهور الدراسة الكلية الشاملة ، ليذهب الى التساؤل : أليس العكس هو الصحيح ؟ اليست الرؤية الشاملة هى التى تهدى النظرات المتفردة ، بحيث أن التاريخ الشامل للفكر الحديث هو الضرورة اللازمة لتوجيه الدراسات الجزئية الوجهة المفيدة ؟ والحق أن الأمرين متكاملان ، والعلاقة بينهما

علاقة ذهاب ومجيء ، في الاتجاهين ، ولكن اذا كانت هناك أولوية مطلقة ، فهي للدراسات الجزئية أولا في رأينا ·

وتتصل بالصعوبة السابقة صعوبة ثالثة مكملة ، وهي الفقر الواضح في الدراسات الببليوجرافية ، وصعوبة الوصول اليها ان وجدت ، وخاصة فيما يخص الدراسات الحديثة جدا ، وبالذات انتاج المجلات المتخصصة وغير المتخصصة على السواء · صحيح أن هناك انتاجا جامعا لشتى المطبوعات ، بدون تمييز ، وخاصة للمطبوع في مصر ، حتى الخمسينات ، وأن هناك جهدا قيما لبعض الباحثين اللبنانيين في ميدان الفكر على الأخص ، وأن بعض الدراسات أو المجموعات (مثل « الفكر العربي في مائة عام » الذى صدر عن الجامعة الأمريكية في بيروت) · تحتوى على اشارات ببليوجرافية عظيمة القيمة ، وأن بعض الجهات تسير في خطة لنشر مجموعات ببليوجرافية وافية لبعض كبار الشخصيات (مثل طه حسين ، والعقاد وغيرهما اللذين اهتمت بهما الجامعة الأمريكية بالقاهرة) ، وأن الادارة الثقافية بالجامعة العربية ، سواء حين كانت في القاهرة أو في تونس ، لها جهد ببليوجرافى بارز بالتعاون مع منظمة اليونسكو ، نقول رغم كل هذا فان الباحث في تاريخ الفكر الحديث المكتوب باللغة العربية يصعب عليه الوصول الى المعاونات الببليوجرافية ، وخاصة منها ما يتصل بالانتاج الأحدث والأحدث · وتزداد الحسرة عند ما ينظر نفس هذا الباحث في المكتوب باللغات الأجنبية الكبرى عن نفس ميدانه ، فيجده موثقا مجهزا بآخر ما ظهر ، في تلك اللغات وفي لغتنا العربية ذاتها !

وما دمنا بشأن صعوبات موضوعية «مادية» في المحل الأول ، فإننا نضيف الى ما سبق أمرين : ضعف دور الهيئات الحكومية وعدم تواجد مقرر للفكر الحديث في برامج معظم جامعاتنا · وفي مصر ، فانه يبدو وكأن الدولة قد رفعت يدها عن كل تشجيع لبحوث الفكر المصرى الحديث ، وذلك منذ أوائل السبعينات ، ولا نعرف لهيئة عامة مثل الهيئة المصرية العامة للكتاب من جهد خلاق في خلال السبعة عشر عاما الأخيرة ، الا اصدار مجلة « فصول » العظيمة ، وهي على كل حال مجلة للنقد الأدبي في الأساس ، وان اتسع صدرها للتخصصات المعاونة ، ومنها دراسات الفكر الحديث · والحق أن مثل هذه الدراسات تحتاج ، ليس الى تشجيع وحسب ، بل والى خطة ، وان تكن مرنة وعامة ، تقوم على رعايتها هيئات قادرة على توفير شروط الموضوعية والجدية والأمد الطويل واختيار أفضل العناصر ، كما حدث بالفعل لمشروعات مشابهة في الخمسينات ·

أما غيـاب مادة الفكر الحديث فى جامعات بلادنا فاننا نجـده على مستوى الكارثة الحقيقية • ويمكن أن يدرج الموضوع فى مقررات كليات التربية ، وفى مواد أقسام اللغة العربية وآدابها ، ولكن المكان الطبيعى له هو اقسام الفلسفة • ويعرف كاتب هذه السطور ، عن عيان واتصال مباشر ، مدى عنف المعارضة التى لاقتها فكرة ادخال مادة للفكر الحديث فى تلك الأقسام ، حيث كان الرفض يكتسى واجهة السؤال ذى الظاهر « الموضــوعى » التالى : هل فى هذا الفكر فلســفة ؟ وهم يأخذون «الفلسفة» على نموذج الغرب ، لانهم تعلموا على طريقة الغرب ، وبضاعة معظمهم هى بضاعة غربية ، لا مصرية ولا شرقية ولا حتى اسـلامية ، والناس أعداء ما جهلوا • ومن جهة أخرى ، فان الفلسفة هى نوع من الفكر ، ويصبح هذا السؤال اجباريا : ان لم ندرس الفكر المصرى والعربى والاسلامى الحديث فى أقسام الفلسفة ، فأين ندرسه ؟ أم لا حاجة بنا الى درسه ؟ وأيهما أهم لنا بكل المعايير : ماركس أم رفاعة الطهطاوى ؟ محمد عبـده أم هيدنجر ؟ مالك بن أنس أم سارتر ؟ اقبال أم جـون ديوى ؟ انهم يضعون العربة أمام الحصان ! ولكن لنا أن نأمل ، بفضل الاصرار وطول المدة ، أن نرى مادة الفكر الحديث وقد دخلت الى بعض أقسام الفلسفة فى وقت قـريب ، وهو مما سيسـاعد على تنشـيط الدراسات المتخصصة ونشر النصوص واستثارة اهتمام الجمهور ، وغير ذلك •

ونأتى أخيرا الى صعوبتين موضوعيتين ، ولكنهما تخصـان جوهر الموضوع وطرائق الفهم ، وليس أمورا خارجية مادية • ذلك أن قيام مشروع لتاريخ كامل للفكر الحديث فى بلادنا يتطلب أمرا لم نجد عليه اتفاقا حتى الآن ، بل لا نجد أن هناك ادراكا له الا على مستويات محدودة جدا وفى أحيان نادرة : ذلك هو ادراك التوجهات العامة لذلك الفكر • انك اذا نظرت الى الفكر الفرنسى منذ ديكارت الى اليوم لوجدت له سمات مشتركة وتوجهات عامة ، وكذلك الفكر الانجليزى وغيرهما ، وعلى ضوء هذه العموميات يضم مفكر الى مفكر ، وتوضع مجموعة بازاء أخرى ، ويربط عصر بعصر أو ينفصل عنه ، الى آخر ذلك • والآن : فما هى هذه السمات المشتركة وتلك التوجهات العامة لفكرنا الحديث ؟ اننا لسنا هنا بسبيل الأجابة عن هذا السؤال الخطير ، بل بسبيل تسجيل الحاجة الى الاجابة عليه ، ولعلنا نؤدى واجبا قوميا حين نضع النقاط فوق الحروف ونشير الى المنزلقات ونحدد الصعاب • ذلك أنه من المهم أن تكون الصورة واضحة أمام أعيننا عن منظر ذلك الفكر الحديث وكأنه ميدان فسيح أو حديقة كبرى أو قصر كبير ذو طبقات • ولكن هل هو كذلك بالفعل ؟ بتحديد أكبر : الى أى حد هناك وحدة تربط كل الانتاج الفكرى المكتوب باللغة العربية (منذ ١٧٩٨ م ، بل وقبلها عند محمد بن عبد الوهاب فى

رأى البعض) ، وهو الذى نسميه اختصارا بالفكر الحديث ؟ أليست هناك خصوصيات قوية ، مصرية وشامية فى البداية ، ثم غير ذلك كلما اقتربت منا السنون ؟ كيف نضع فى حسابنا هذه الخصوصيات ، وندرك فى الوقت ذاته جوانب الاشتراك ؟ لقد عاش عبد الله المطاع صاحب مجلة « الحكمة » اليمنيـة فى نفس وقت طه حسين وسلامة موسى ، فهل له نفس ظروفهما ؟ ثم أليست هناك كذلك طوابق زمنية : مصرية منذ البداية ثم شامية منذ السبعينات من القـرن الماضى على الخصـوص (ونصرف النظر عن الانتاج الأدبى الشامى) ثم غير ذلك فى البلاد الأخرى فى القرن العشرين الميلادى على التتابع ··· ؟ هل نأخذ بالافتراض بأن كل طابق زمنى يحمل كل ما أوتى به الطابق السابق ؟ وكيف نداخل ما بين طوابق الخصوصيات والطوابق الزمنية ؟ ومشكلة كبرى ثالثة : بعد هـذا الازدهار الشديد للانتاج الاسلامى فى السنوات العشرين الأخيرة ، ما هى الصلة بين « الاسلامى » وغيره ؟ هل هى صلة احتواء ، أم صلة تواز ، أم صلة تداخل ، أم صلة معارضة ، أم صلة أخرى ؟ هذه كلها أسئلة شديدة الأهمية لابد من معالجتها من أمام وبصراحة وتحديد ، وعلى أساس ادراك الوقائع لا تخيل الأمانى أو الأوهام حقائق · هذا وقد سبق لنا أن اقترحنا خيطا قائدا رئيسا لكل الانتاج المكتوب بالعربية فى حوالى المائة عام الأخيرة ، وسواء كان ذا توجه اسلامى أو وطنى أو قومى، دينى أو علمانى ، تحديثى أو سلفى ، ويتمثل فى : مواجهة الغرب ، وذلك فى الفصـل الأخير من كتابنا « العدالة والحرية فى فجر النهضـة العربية الحديثة » (سلسلة عالم المعرفة ، رقم ٣٠ ، الكويت) ·

الأمر الثانى الذى اشرنا اليه ضمن « الصعوبتين » اللتين تخصان جوهر الموضوع وطرائق الفهم ، والذى يلزم الاستقرار بشأنه من أجل قيام تاريخ شامل لفكرنا الحديث ، هو ضرورة ادراك التداخل الحتمى بين ميادين التعبير بالكلمة وما يترتب على ذلك من ضرورة الانتباه الى التطورات المتوازنة والتأثيرات المتبادلة · أما عن المسألة الأولى ، التداخل بين ميادين القول ، فانه يصورها أبلغ تصوير كون عدد من « الأدباء » يعدون فى نطاق « المفكرين » ، وكفى مثالا طه حسين وعباس محمود العقاد ، وسواء أكان الأمر كذلك بالفعل أم لا ، فانه تصور قائم وشائع · ولعل حالة أديب اسحق (توفى ١٨٨٥ م) ، مثال حى على هذا التداخل : فهو مجدد فى اللغة ، ولعله امام كتاب المقالة العربية الحديثة على الحقيقة ؛ وأديب شاعر ومسرحى ، وهو الى هذا وذاك مفكر بالفعل وصاحب نظرة ثاقبة وتصورات متماسكة · أما عن المسألة الثانية ، فانه يلزم استقراء العلاقات المتبادلة بين ميادين الفكر والدين واللغة والأخلاق والسياسة

والاجتماع والاقتصاد والفن جميعا ، وتلزم محاولة تقنين طبيعة هذه العلاقات في خلال المائتى سنة الأخيرة في تطورها وثباتها على السواء • فلا يمكن لتاريخ شامل للفكر الحديث أن يقوم بدون أن تكون له عين على تلك الميادين مدركا تأثيراتها على موضوعه الخاص ، وتأثيرات موضوعه الخاص على تلك الميادين •

★ **شروط ضرورية :**

تحدثنا في مفتتح هذا الحديث عن أهم أسباب عدم ظهور تاريخ شامل للفكر المصرى حتى اليوم ، وهو بالفعل ظاهرة غريبة • ومثل هذه الدراسة قد يقوم بها فرد واحد ، ولكن قد يقوم بها فريق من الدارسين معا • وأبرز مزايا الحالة الأولى أن تنتشر في خلال ثنايا العمل روح واحدة تضفى عليه وحده واحدة قوية ، كما هو الحال مع مؤلف الدكتور جمال حمدان : « شخصية مصر » بمجلداته الأربعة ، ويقابل هذه المزية ندرة من يستطيع التوفر على مثل هذا العمل الضخم والاعتكاف عليه لسنين طويلة مع ما نعلمه من قسوة ظروف الحياة العلمية واليومية على السواء في هذه الأيام الصعبة الغريبة • أما الحالة الثانية ، حالة الفريق ، فان أهم مزاياها هو الاسراع في اخراج العمل الى الوجود وضمان درجة عالية من التخصص لكل فترة من فترات التاريخ المصرى الحديث • وسواء أكان الذى يقوم بالعمل شخصا واحدا أم فريقا مجتمعا فان هناك بعض الشروط التى ينبغى توافرها حتى يكون مثل هذا العمل الجليل جديرا بالاحترام ومفيدا •

ولعلنا نبدأ بتحذير ، وليس بشرط ، قوامه ألا يظن أحد أنه لا محال الا لمؤلف واحد ، وأنه إن كتب فسيغنى عن مؤلفات أخرى • بعبارة أخرى، ينبغى أن يضع المؤلفون والناشرون والجمهور جميعا في اعتبارهم أننا بحاجة إلى العديد والعديد من الانتاج الذى يغطى نفس الموضوع مرة ومرات ، ومرة كل أعوام • اننا ينبغى أن نرفض هنا النظرة الواحدية وأن نقول بديلا لها بالتعددية ، وهو ما يقابل على التوالى الاستبداد والحرية ، والروح الأبوية وروح المساواة • كيف ذلك ؟ ان بعض المؤلفين يظنون أنهم حين يعالجون موضوعا ما فانهم يكونون قد انتهوا إلى « الكلمة الأخيرة » ، وأن كل من « يتجرأ » من بعدهم على العودة الى الأمر سيعتبر في نظرهم متطفلا عليهم لا يحترم قدرهم ، إن وجد ، وربما يكون في أذهانهم هذا التساؤل : أليست موضوعات البحث متعددة واسعة وسع أرض الله ؟ فلم لا يذهب الآخرون بعيدا ويتركون لنا ما تعبنا فيه ؟ ان هذا الاتجاه هو المعادل الضرورى للنزعة الاستبدادية في الحكم والتحكم الأبوى فى ادارة السياسة ، وهما متحكمان في نفوسنا لطول ما طولبنا بالخضوع

« لأولى الأمر » ، والعادة أن « ولى الأمر » فيما يزعمون واحد • ولكننـــا نطالب أن نكون جميعا أولياء أمور أنفسنا وأمور حياتنا الجمعية المشتركة، فيكون ولى الأمر هو « النحن » الجمعية ، وليس أصحاب القوة أو من يخدمهم الخداع أو تسوقهم المصادفات الى شدة التحكم فى أى ميدان من ميادين الحياة ، بما فيها ميدان العلم • ان الغرض الكامن وراء هذا الموقف هو القول بأن القدرة متعددة وليست واحدية ، وهى موزعة وليست حكرا على أحد • وانك ، اذا نظرت الى أسماء المؤلفات الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية ، بل الى تلك الأسماء فى ميدان انتـــاج الكتب « الشعبية » وحسب ، لوجدت أن تواريخ الفكر لتلك الأمم تتعدد الى درجة عجيبة ، بل وتتجدد كل أعوام عشرة أو عشرين ، ونادرا ما يهدم اللاحق السابق ، بل يقف الى جواره ويضيف اليه • وهكذا نخرج من كل سبق بأننا نتطلع الى أن يكون لدينا ، ليس عملا واحدا شاملا لتاريخ الفكر المصرى الحديث ، يقوم به فرد أو تقوم به جماعة ، بل الى قيام مؤلفات متعددة مختلفة يقوم بها أفراد وأفراد وفرق من الباحثين وفرق •

ونأتى الآن الى ما نعتبره أول وأهم الشروط الضرورية لقيام تاريخ عام للفكر المصرى ، بل ولأى تاريخ للفكر ، ألا وهو « توافـــر النظرة الكلية طولا وعرضا » • ونقصد بالنظرة الكلية وجود تصور عام للخط الأساسى أو الخطوط الأساسية التى تتخلل تاريخ الفكر المصرى وتجعل منه وحدة واحدة اما كليا أو فى خلال كل فترة كبيرة من فتراته على الأقل ، ونقصد بها كذلك طبيعة الرابطة التى تربط بين حلقاته ، وقد تكون هذه الرابطة هى اهتمامات سائدة أو موضوعات تتطور أو تأثيرات تستمر وتتجدد ، أو تنقطع وتتعدل ، الى غير ذلك • وهذه النظرة الكليـــة هى الضد للدراسة الميكروسكوبية التى لاتمتد لأبعد من حدودها الضيقة ، وهى ، أى هذه النظرة الميكروسكوبية ، نظرة مشروعة ومطلوبة وضرورية فى بحوث معينة ، ولكنها تتحول الى عائق ، وتهدم فرص الفهم ، اذا طبقت على دراسة مدى زمنى واسع ، ومعها تتحول دراسة تاريخ الفكر المصرى الى عرض للوحات متتابعة ولكنها تفتقر الى الترابط • ان النظرة الكليـــة تعطى امكانات هائلة للفهم النـــافذ والاكتشافات المثيرة الى حد لا يتصوره ولا حتى الباحث ذاته وهو فى مفتتح بحثه • ومثالا على ذلك ، نتصور أن مفتاحا جوهريا مثل مفتاح « الثورة والاصلاح » لقادر على اعادة تصوير كل تاريخ الفكر المصرى الحديث بشكل لم يخطر على قلب أحد ، وانا لنود أن تقـــوم دراسات ودراسات تستخدم هـــذا المفتاح وغيره ، وسواء أقمنا بها نحن أو غيرنا من الباحثين ، وسنجد أن الخيط ممتـــد فى هذا الإتجاه أو ذاك منذ عصر الحملة الفرنسية الى يومنا هذا •

أما ما نقصده من « طولية » النظرة ، فهو الامتداد والزمان ، وهو أمر يتوفر لكل تاريخ عام بطبيعة الحال ، على أن الأهم من ذلك هو توفر ما نسميه « بعرضية » النظرة · أى أن نغطى كل الميادين الى جانب كل الفترات · ان الفكر ظاهرة حيوية ، ولأنه ظاهرة حيوية فهو كلى التكوين ، ومن يظن أن عمل العين ليس على اتصال بعمل الأمعاء فهو يضحي بمصادر للفهم لا تتوفر الا الاهتمام الشمولى وبادراك أن الشىء جزء من كل ما والكل ذاته قد يكون جزءا من كل أعلى ، وهكذا ··· واذا أخذنا حالة فترة الثلاثينات فى مصر فهل يظن ظان انه بقادر حقا على دراسة وجه وحيد للتجديد الفكرى فيها بدون الأوجه الأخرى ، ثم بدون العثور على مفتاح عام لها جميعا ؟

الشرط التالى هو شرط اتباع ما تمليه الروح العلمية والأخذ بالأسلوب العلمي ، أى شرط العلمية اذا أردنا كلمة واحدة · وقد يبدو هذا الشرط واضحا بذاته ، وقد يظن الأكثرون أنه يتوفر فيما يكتبون ، وما أبعد هذا عن الواقع ، لأن هناك خطرا عظيما يتهدد الكتابة فى موضوع مثل تاريخ الفكر : ذلك هو اختلاط الرأى بالواقعة ، وأخذ التقدير الشخصى على أنه تعبير عن الواقع ، وفى عبارة واحدة : الافتقار الى الموضوعية · ولاشك أن « العلمية » تشمل الموضوعية وأشياء أخرى لا تقل عنها أهمية ، منها توافر التخصص والمنهجية والدقة والنظام ، ولكن الموضوعية هى أهم ما ينبغى الاهتمام به فى هذا الاطار · وليست الموضوعية ميزة شخصية للجامعيين أو حاملى الألقاب الجامعية ، فقد نجد من هؤلاء من يفتقر اليها وقد نجد من بين غيرهم من يقدر على تحمل تبعاتها على أحسن ما تكون القدرة · وهكذا فان المحك الحقيقى ليس هو اللقب الجامعى ، بل هو الاجابة عن هذا السؤال : هل المكتوب تعبير عن رأى وظن أم هو نتيجة لمجموع الطرائق العلمية وفى صدرها احترام الموضوعية بقدر الجهد ؟ ان الهواة وأصحاب الهوى لهم خطر عظيم فى ميدان كتابة تاريخ الفكر المصرى ، ولن تستطيع أن تمسك أقلامهم عن أن تحبر الصفحات والصفحات ، فضلا عن أن هذا يعارض مبدأ التعددية الذى أشرنا اليه منذ قليل ، ولكن ما تستطيعه هو تصنيف الكاتب والكتابة وتقدير هذا وتلك على قدر توجهاتهم ·

وفى المقابل ، فانه ينبغى أن ننتبه جميعا الى الفائدة التى يمكن أن يجنيها الباحث من اطلاعه على كل التناولات ، حتى ولو كانت من قبيل الرأى بل ومن قبيل التعبير عن الانطباع ، فالفكر فى النهاية نتاج بشرى يقدمه بشر الى بشر · وكل انسان هو مخاطب بالفكر · وهناك أمثلة على أهمية انتاج قد لا يعد من قبيل الدراسة العلمية ، ولكنه لا يقل أهمية عنها ، ونتذكر هنا على سبيل المثال كتابا عظيم القيمة للأستاذ

فتحي رضوان بعنوان : « عصر ورجال » (مكتبةالانجلو) ، وهو لايدعي العلمية ، ولكنه مع ذلك مرجع هام لدراســـة عصر دستور ٢٣ حتى عام ٥٢ ، وهو يلقي أضواء ساطعة ، وكثير منها غير متوقع ، على العصر ورجاله ، ومنهم المفكرون ، وعلى آرائهم وعلى صـــلاتهم وارتباطاتهم • وقل مثـل ذلك في اليوميـات والمـذكرات وتواريخ الحيـــاة الذاتية وما شـــابه •

وهنـــاك من بعد ذلك شرط نعترف بصـعوبة التوصل الى تحقيقه وصعوبة التمسك بروحه طوال البحث : ذلك هو ما نسميه باســـم الاستمرار على الاحتفاظ ببراءة النظرة ، أو قل بالدهشـــة المنهجيـة الدائمة • ان هذه السمة لهي في الحق صفة عظـام الفنانين والعلمـــاء فضلا عن الفلاسفة والشعراء ، وهي لاتعني أقل من القدرة على اطراح سابق الرأي والاستعداد لتقبل الجديد واكتشاف المختلف • انها الضد الكامل لروح القطعية و « النهائية » • وتطبيقا لذلك ، فلنأخذ حالة جماعة متصلة الحلقات هي جماعة محمد عبده وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد ، وقد يظن الناس أن الأمور بشأنهم منتهية والأحكام جاهزة ، ان سـلبيا عليهم أو ايجابا معهم ، ولكن الواقع أن قراءة الاكتشاف بهدى من « براءة النظرة » ، وهي بنت العم القريبة من الموضوعية ، تؤدي الى أن الأمر غير ذلك على الاطلاق ، وخاصة بشأن محمد عبده وقاسم أمين • ان علينا أن نكون قادرين على التخلي عن أحكامنا فور تولد دلائل على رؤية جديدة • ومن بعد كل شيء : أليس الانسان سرا عظيما ؟ وهل يحتوي السر في تقرير أو وصف مغلق ؟

واذا كنا قد أشرنا الى عنصر المنهجية بوجه عـام ، ونحن بصدد الحديث عن العلمية ، فانه من المهم أن ننوه الى خطأ شائع وخطر جاثم فوق أكتاف كل كتابة ممكنة لتاريخ الفكر : ذلك أن نظن أن المهمة تكون قد أديت بنجاح حين يعرض الكاتب لمضمون كل كتاب من كتب المفكر الذي يتناوله مع بعض التعليقات هنا وهناك • ان هـذا يقدر عليه كل قارىء منتبه ، وهـو من باب أولى ليس تاريخـا ولا فهما ، لأن الفهم لا يكون الا بوضـــع الجـزء في الكل وادراك العـلاقات والأهداف واكتشـاف الأسباب والدوافع ثم التطورات والتحولات • ومن جهـة أخرى ، ففرق كبير بين مستوى التحليل وبين مجرد السرد أو الوصف أو التخليص • وعلى هذا ، فانه ينبغي على مؤرخ الفكر المصري ، وكل فكر ، أن ينتبه الى وجود مستويات ثلاثة للمعالجة : الوصـف ثم التحليل ثم التركيب والبناء في النهاية ، وكلها هامة ولكن كل درجة تمهد لما بعدها ولا تغني عنها ولا تقوم مقامها •

هذه هى بعض الشروط الضرورية لقيام تاريخ شامل للفكر المصرى الحديث ، وهى من النوع المنهجى المتصل بطريقة التعامل والاجراء ، الى جوار ضرورات أخرى تتصل بالمادة ذاتها أو بالاتصال المباشر معها ٠ ولا شك أن ما عددناه انما هو فى الواقع شروط لكل بحث ناجح ، بل لكل فهم أمين ، وربما كان عند البعض من قبيل المسلمات ، ولكن نظرة الى بعض الانتاج المعدود « مشهورا » ، فى ميدان أو آخر من ميادين دراسة الفكر المصرى الحديث ، تجعل من هذا الحديث ومن تكراره ضرورة لازمة ، لان المسافة لا تزال بعيدة بيننا وبين استقراء الأساليب الصحيحة فى التناول والحكم والعرض ٠

(٩)

ليست الأعمال بالنيـات في مجـال نشر تراث الفكر المصرى الحديث (*)

أولا ـ مسألة التراث

من المثير للانتباه أن الاهتمام « بالتراث » أمر حديث جدا ، اذا نظرت الى الاهتمام باخراجه الى الناس على نحو منظم شامل • وهذه الموجة العارمة لم تبلغ عنفوانها الا منذ أواسط الخمسينيات على التقريب • ومن المعروف أن بداياتها الأولى ترجع الى جهود مطبعة بولاق في مصر على الأخص ، والى جهد رجال مثل رفاعة الطهطاوى ثم محمد عبده وغيرهما منذ ما يزيد على المائة عام • والســـؤال هو : وقبل ذلك ألم يكن الناس عندنا يهتمون بالتراث ؟ نعم ولا ، نعم ، لأنهم كانوا يعيشون على التراث ذاته على نحو أو آخر ، ولا ، لأنه لم يكن في نظرهم تراثا لمرحلة انقضت • بعبارة أخرى: ان مفهوم « التراث » بالمعنى المستخدم اليوم هو من شأن نظرة مرحلة حضارية الى مرحلة أخرى أصبحت تعدها « من الماضي » ، وكأنها « شيء آخر » ، ولكنها مع ذلك ترتبط على نحو ما بذلك الماضي وذلك « الشيء الآخر » ، ويختلف تصور الموقف من التراث بحسب التصور الصريح أو الضمني ، لطبيعة هذا « الارتباط » ، هل هو ارتباط استمرار حيوى أم ارتباط احترام لشيء مضى وكان ولكنه كان لبعض منا ، هم أسلافنا • •

والحق ان الاهتمام بالتراث أمر ضرورى ، لأنه ماضي الأمة ، مهما يكن حكمك عليه • والماضي للأمة هو كالذاكرة للفرد ، ولا يكون فرد سويا الا بالذاكرة • وكما أن الفرد الصـــحيح هو من يتملك قيـاد ذاكرته

(*) نشرت هذه الدراسة في « فصول » ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، المجلد الأول ، العدد الأول ، ١٩٨٠ م •

لا العكس ، فى حين تسيطر الذاكرة على الأفراد فى بعض أشكال المرض النفسى ، كذلك فان الوعى بالتراث ضرورة حضارية للأمة ، ولكن تركيز الوعى بالتراث قد ينقلب ليصبح عائقا ، تماما كما فى حالة المريض نفسيا ، الذى لا يستطيع التعامل مع الوقائع الحاضرة لأن الماضى ، وقد تحول الى وساوس وأوهام ، هو الذى يسيطر على حقل شعوره ٠

على هذا الضوء ينبغى أن نفحص أسئلة جوهرية لابد من مجابهتها مجابهة مباشرة فى أثناء تناول مسألة التراث هذه ، ومنها :

١ ـ ما هدف نشر التراث ؟ هل هو هدف علمى محض ؟ أم هدف تحقيق نوع ما من الاستمرارية الثقافية ؟ ٠

٢ ـ وكيف ينبغى أن يكون موقفنا من ذلك التراث ؟ هل هو موقف موضوعى ؟ أم موقف الدفاع والتمجيد ؟ ٠

٣ ـ وهل يكون الهدف اذن هو « نشر » التراث ، أى طبعه ووضعه بين أيدى الناس ، أم هو « بعث » التراث ليصبح حيا بعد أن مات فى نظر البعض ؟ ٠

٤ ـ وهل هذا التراث بالتالى مرحلة شأنها شأن كل المراحل ، تمر بعد أن تأخذ وقتها ثم تنقضى ،أم هو « خالد » دائم صالح لكل الأوقات ؟ وهل هناك فى هذا الصدد أنواع مختلفة من التراث بعضها أكثر قدرة على البقاء وبعضها أسرع الى الفناء ؟ ٠

٥ ـ أخيرا وليس آخرا : أى تراث نقصد ؟ هل هو التراث المكتوب باللغة العربية ؟ أم هو بالأحرى التراث الاسلامى ؟ وأليس للتراث المصرى مثلا أبعاد أعمق من ذلك بكثير ؟ أم أننا نريد التراث الانسانى كله ، وكأن هناك « بشرية » واحدة تجمعها حضارة واحدة فى الجوهر ولكنها اختلفت أمما وثقافات من حيث طرائق التعبير وحسب ؟ وربما كان وراء هذا التساؤل تساؤل أسبق عليه هو : ما الوحدة الواعية التى تهتم بالتراث : هل هى مصر ؟ هل هى مجموعة الشعوب المتكلمة بالعربية ؟ هل هى الشعوب الاسلامية ؟ هل هى شىء اسمه البشرية ؟ ٠

ثانيا ـ تراث الفكر المصرى الحديث

ولن نفصل هنا فى كل هذه الأمور ، لأننا انما أردنا من الاشارة اليها التمهيد السريع لمعالجة موضوع محدد ، الا وهو ما يسمى أحيانا باسم « التراث الحديث » ٠ ذلك أن كلمة « التراث » أصبحت تستخدم ليس فقط فى الاشارة الى ما ترثه الأمة فى مرحلة حضارية معينة من مرحلة أخرى سابقة ، بل كذلك فى الاشارة الى ما يتركه جيل لجيل آخر ، فى حين ينتمى كلاهما الى نفس المرحلة الحضارية ٠ وهكذا فان تراث أدب

الدولة الوســـطى فى مصر القديمة هو تراث لنا بالمعنى الأول ، ولكن « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » لرفاعـة الطهطاوى و « الوسيلة الأدبية » للشيخ حسين المرصفى هما تراث لنا بالمعنى الثانى • وموضوعنا الآن هو العناية بهذا التراث الحديث عناية صحيحة ، ونحدد أنفسنا على سبيل الدقة بما نسميه بتراث الفكر المصرى الحديث •

ان من أخطر مظاهر تفكك البنية الفـكرية والبنيـة الاجتمـاعية بالتالى ، الذى يقع الآن تحت أعيننا ، هو هبوط مستوى الوعى بالاستمرارية الثقافية ، بل هبوط مستوى الوعى بالذات ذاتها ، فقد أصبحنا وكأننا نعيش لحظات الحاضر كل لحظة منها مأخوذة على حدة ، وربما أصبحنا نعيش على صور وكلمات أتتنا من الحضارة الغربية وتغمرنا بها وسائل الاعلام التى يبدو صوريا وكأن الشعب هو الذى يمتلكها ، بينما هى سجينة الاهتمامات الغربية فى معظم وقتها ، بل وتعمل فى مصلحتهـا عمل الخادم • أما الماضى ، حتى الماضى القريب ، فانه يتحول شيئا فشيئا الى خيالات تزداد كل يوم افتقارا الى التفاصيل ، ويكتفى الشباب اليوم بكلمة واحدة ، قد تصـــح وقد تخطىء ، عن أحـداث ماضينا القريب وشخصياته • فمن قاسم أمين مثلا ؟ هو « محرر المرأة ! ومن أحمد لطفى السيد ؟ هو « فيلسوف الجيل » ! ولو سألتهم عن الأول : « وكيف حرر المرأة ؟ » (على زعم انه هو « محررها » حقا) لحاروا فى الجواب ، ولحاروا فى الجواب أيضا ان سألتهم عن الثانى : « هو فيلسوف أى جيل وبأى معنى ؟ » • ان هذه الحال لحال الشباب جميعا ، وهى أيضـا حال كثير من المعلمين اليوم ممن يمسكون ، فيما يظنون ، بأزمة مؤسساتنا التعليمية والفكرية والعلمية ، بما فيها الجامعات ذاتها •

وانا لنسائل أنفسنا دوما عن السر وراء هذا الاهمال ، ولنسمه منذ الآن « فقدان الذاكرة الثقافية » ، ويبدو أن هناك سببين يوضعان فى المقدمة الى جانب غيرهما بغير شك • السبب الأول هو انتشـــار الوهم القاتل الذى يوحى بأن الحضارة واحدة وأن الحضارة الغربية اليوم هى « الحضارة » (بألف لام التعريف) ، وأن من أراد أن يكون « متحضرا » و « متمدينا » فعليه بالأخذ عن الحضارة الغربية • ولما كانت الحضارة الغربية قد بلغت غاية نضجها فانها تقدم اليوم فكرا وفنا ناضجين (وان كانا للعين الخبيرة فكر الانهيار وفنه) ، فاذا ما قورن بهما ما أنتجته القرائح المصرية منذ مائة عام مثلا أو حتى منذ خمسين عاما ، بدا هذا الانتاج ضئيلا أو ساذجا الى جوار « عظمة » الانتاج الغربى و « عمقه » ، فكان الازورار التدريجى عن هذا الماضى مهما يكن قريبا •

السبب الثانى هو طغيان الاهتمام بالحركات السياسية والاجتماعية فى الأربعين عاما الأخيرة مصحوبا ، فى الخمسة والعشرين عاما القريبة منا (١) ، بانشغال المهتمين بشئون الفكر عندنا ، على اختلاف درجاتهم وتنوع اهتماماتهم وميادينهم ، وشيئا فشيئا ، بنيل الرزق من أسهل الأبواب وأكثرها تعددا ، والانخراط فى مظاهرة الاهتمام بشئون الحياة يوما بعد يوم ، فأخذت تقل النظرة المعتمدة ، وأخذت تندر النظرة الباحثة فيما لا يتصل بالحاضر مباشرة ، لأن البحث فى التراث يحتاج الى تعمق وتفرغ وتجزد ٠

وسط هذا الجو العام لم ينعدم من يهتمون فى العشرين عاما الأخيرة بتراث الفكر المصرى الحديث لسبب أو لآخر ، ومن وجهات نظر مختلفة ٠ وهذا الاهتمام بالتراث ينطلق نشاطه فى اتجاهين : الاتجاه الأول هو البحث فى الشخصيات وفى المسائل ، ونذكر فى هذا المجال على سبيل الاشارة أعمالا جيدة قام بها الأستاذ محمد عبد الغنى حسن (« حسن العطار ») ، والدكتور على الحديدى (« عبد الله النديم خطيب الوطنية ») ، والدكتور حسين فوزى النجار (« رفاعة الطهطاوى » و « أحمد لطفى السيد ») ، والدكتور ماهر حسن فهمى (« قاسم أمين ») ، والأستاذ محمد عبد الغنى حسن والدكتور عبد العزيز الدسوقى (« روضة المدارس ») ، الى جانب دراسات أخرى فى الصحافة وفى التربية وفى شخصيات عامة ، مثل على مبارك وغيره ، ويضاف الى هذا كله الرسائل الجامعية مما نشر أو لم ينشر (ومما نشر منها « الفكر السياسى للامام محمد عبده » ، للأستاذ عبد العاطى محمد أحمد) ٠

ولكن دراسة الشخصيات والمسائل لا يمكن أن تتم على نحو متين قويم الا بتوافر نصوص المؤلفين ، بل ولا نغالى اذا أضفنا : وبتوافر كل النصوص لكل المؤلفين ، حتى ولو كان موضع الاهتمام هو مؤلف واحد أو مسألة واحدة ٠ فكيف نفهم محمد عبده اذا لم يكن بين أيدينا مؤلفات الأزهريين من زملائه ؟ وكيف نفهم الفكر السياسى للحركة العرابية ان لم يكن بين أيدينا مؤلفات عبد الله النديم وأديب اسحق وحسين المرصفى ومحمد عبده ؟ وكيف نفهم أحمد لطفى السيد ان لم نقرأه فى ضوء كتابات قاسم أمين وأحمد فتحى زغلول وغيرهما ؟ وهكذا فان الاتجاه الثانى والأهم فى ميدان الاهتمام بالتراث انما هو نشر النصوص ذاتها ٠

وهنا أيضا نجد أمثلة على النشاط فى هذا الميدان ، وان كان الانتاج هنا قليلا جدا ، والجيد منه أقل ٠ ومن أهم ما نشر دراسة الدكتور محمود

---

(١) حررت هذه الدراسة فى صيف ١٩٨٠ م ٠

فهمى حجازى التى سنشير اليها فيما بعد ، كما قدم الدكتور محمد أحمد خلف الله جزءا من مذكرات عبد الله النديم لم تكن قد طبعت من قبل (« عبد الله النديم ومذكراته السياسية ») • وقد قامت سلسلة « كتاب الهلال » بنشر عدد من النصوص لمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني (بعد نشرها لعدد من مذكرات شخصيات مهمة أخصها بالذكر أحمد لطفى السيد فى « قصة حياتى ») • ثم يأتى عدد من النصوص قام بنشرها الدكتور محمد عمارة تحت عنوان « الأعمال الكاملة » لكل من جمال الدين الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده ورفاعة رافع الطهطاوى وقاسم أمين • وسنتوقف هنا بالنظرة الفاحصة عند هذه المنشورات الأخيرة •

ثالثا ــ أساسيات منهجية

ونشير أولا الى أمرين مهمين : أولهما أن هناك مستويين من الهدفية وراء نشر التراث ، وهذان المستويان يتكاملان ، ولكن موقع الرؤية فيهما مختلف • أما المستوى الأول فهو يخص الهدفية البعيدة ، وهى من غير شك تأكيد الاستمرارية الثقافية على نحو أو آخر (نشر كل من نصوص حملات تحتمس الثالث وكتاب « فتوح مصر والمغرب » لابن عبد الحكم ، هو من الأعمال التى تهدف فى النهاية الى تأكيد الاستمرارية الثقافية ، ولكن هذه الاستمرارية أوضح وأكثر مباشرة فى الحالة الثانية منها فى الأولى ، على الأقل لأول وهلة) ، فهدف كل نشر للتراث هو هذا فى نهاية الأمر ، ولذلك فان هذا المستوى يحتوى على شحنة انفعالية واضحة ، تتمثل فى محبة معرفة الماضى لأنه ماضينا « نحن » ، أى هذه المجموعة التى انتمى اليها ، وهى تخصنى بأبيضها وأسودها معا •

أما المستوى الثانى فهو مستوى البحث العلمى • وهنا يجب على الباحث أن يتجرد من كل اتجاه انفعالى ما استطاع ، حتى ولو كان ينتمى الى الأمة صاحبة التراث • وفى هذه الحالة الأخيرة يجتمع المستويان من الهدفية عند نفس الشخص ، ولكن سلوكه على المستوى الثانى ينبغى الا يتأثر بهدفية المستوى الأول • وهنا نضع أيدينا على سبب جوهرى من أسباب نجاح كثير من منشورات التراث التى يقوم بها أشخاص غرباء عن الأمة صاحبة التراث ، ذلك أنه تتوافر لديهم ، حينما يشاؤون ، النظرة المحايدة الموضوعية التى تقوم حين نكون بازاء شىء ينتمى الى « الآخر » وليس الى ذاتنا •

وينقلنا هذا الى الأمر الثانى ، وهو أن موقف الباحث فى ميدان نشر التراث لا ينبغى بحال أن يكون موقفا دفاعيا تمجيديا ، والا شوه التراث بمحض هذا الدفاع والتمجيد ، لأن التراث ينبغى أن يظهر على ما هو عليه

يقدر الامكان · والعكس صحيح أيضا ، فلا ينبغي للباحث ، من حيث هو باحث ، أن يقف من أجزاء من التراث موقفا هجوميا أو تحقيريا · ان عثمان وعليا والخوارج ينتمون جميعا وعلى حد سواء الى التراث السياسى الاسلامى ، وينتمي أحمد عرابى ومحمد سلطان معا الى التراث السياسى المصرى الحديث ، وعلى الباحث من حيث هو باحث ألا يتحامل على محمد سلطان أو أن ينتصر لعرابى · أما ان شاء أن يفعل ، وله أن يفعل ، فانه لن يصبح فى هذه الحال باحثا علميا بل صاحب رأى أو مفكرا أو سياسيا ، وعليه أن يدلى برأيه الشخصى فى غير مجال البحث العلمى · فالقاعدة الذهبية هنا هى :

الحقيقة والحقيقة وحدها هى المطلب

والحق ان هذه القاعدة الجوهرية هي التى تحكم كل بحث ، وهى التى تحكم أيضا ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، قواعد البحث فى التراث · ومن أهم هذه القواعد التى نود التأكيد عليها فى هذا المقام ما يلى :

١ ــ ينبغى أن نميز فى وضوح بين « طبع » التراث و « نشر » التراث ، فالنشر بالمعنى الاصطلاحى الواجب له (وهو المقابل ل Edition فى الانجليزية وغيرها) يعنى ضبط النص ، وهذا هو معنى «التحقيق» ، ويعنى أيضا خدمة النص بالتفسير المستمر ، وهذا هو معنى « التقديم » و « التعليق » · أما « الطبع » ، فانه مجرد نقل النص من مخطوطه الأصلى ، أو من طبعة سابقة بعيدة ، الى ورق حديث عليه حروف المطبعة · وينبغى علينا أن نكون صرحاء ، وأن نعترف بأن معظم مكونات ذلك الطوفان الذى أطلق عليه اسم « نشر التراث » انما هو فى الواقع « طبع » للتراث الاسلامى أو المصري الحديث لا أكثر ، وليس بحال « نشرا » له بالمعنى الذى حددناه منذ سطور ·

٢ ــ ويعنى « ضبط » النص أو « تحقيقه » ما يلى على الأخص :

(أ) التثبت من نسبته الى مؤلفه ·

(ب) تحديد حدود النص بداية ونهاية ، والتثبت من عنوانه ، ومن زمن تأليفه ونشره ان كان قد نشر ، وطبعاته ان تكرر طبعه ·

(جـ) الرجوع كلما أمكن ذلك الى المخطوط الأصلى ، أو الى أقدم أو أوثق المخطوطات ، أو الى آخر طبعة تمت فى حياة المؤلف وبموافقته ، أو الى أول طبعة على الاطلاق مع النظر فيها ، ومراعاة احترام ترتيب مكونات ذلك المخطوط أو المطبوع ·

(د) فحص النص داخليا وتتبع أجزائه والانتباه الى مدى اتساقها الداخلي واتساق النص مع نصوص أخرى للمؤلف ، ومدى اكتمال النص ذاته ككل ٠

أما تفسير النص فانه يكون بالتقديم له ثم بالتعليق المستمر على أجزائه ٠ ويوضح التقديم نتائج ضبط النص ، ويحاول وضعه فى الاطار الزمنى لتأليفه ، وتحديد غرض مؤلفه منه ، وبيان مكانه من مؤلفات كاتبه الأخرى ان وجدت ، وعرض تقسيماته الداخلية وكيفية ارتباطها ، ومدى تأثيره من بعد تأليفه ، ان كان قد تم له تأثير ، وغير ذلك مما يناسب ٠ أما التعليق فانه،كما أشرنا،ينبغي أن يكون مستمرا مع تطور أجزاء النص ، وهو يقوم بتفسير الغامض من الاشارة وتحديد المقاصد البعيدة لعبارة أو فقرة ، وربط أجزاء النص ، والتعريف بما لم يعرف به المؤلف ، وفى اطار عصره ومن وجهة نظره ٠ والهدف من كل هذا هو تيسير قراءة النص للقــارىء ٠ ويقوم التقديم والتعليق ، من بين ما يقومان به ، بوظيفــة الخريطة السياحية والدليل السياحي اللذين يضعهما السائح بين يديه وهو يتجول فى أرجاء موقع أثرى ويشاهد جامع السلطان حسن أو تمثال رمسيس الثانى مثلا ٠ والنص بغير تقديم ولا تعليق هو كرؤية هذا التمثال فى أعين أغلبنا اليوم : فهل نعرف زمن صاحبه ؟ ومن صنع التمثال ؟ ولم صنعه ؟ ومن أى حجر نحت ؟ وأين ؟ ومتى ؟ وأين وضع التمثال أصلا ؟ وأين وجد ؟ ولم وضع فى مكانه هذا اليوم ؟ ومنى ؟ وما طوله ؟ وما وزنه ؟ وما مغزى موقف الساق اليسرى الممتدة الى الأمام ؟ وماذا فى يدى الملك ؟ وماذا يلبس على جسده ؟ ولما كان صدره عاريا ؟ وما المكتوب على التمثال ؟ وأين ؟ وماذا يحمل الملك فوق رأسه ؟ وما مكونات هذا التاج ؟ وما اسمه ؟ وماذا فى ظهر التمثال ؟ ولماذا ؟ الى غير ذلك ٠ وهكذا دور التقديم والتعليقات : هو توضيح النص وابراز خفاياه وتحديد معانيه ومقاصده ٠ وتنقسم التعليقات الى لغوية وتاريخية ومضمونية ، وما شابه ، بحسب أنواع النصوص ، وفى حالة تواجد أكثر من مخطوط أو مطبوع فان من مهمة التعليق المستمر أن يثبت الاختلافات بين المخطوطات أو طبعات الكتاب فى حياة مؤلفه ٠

٣ ـ ان الناشر فى خدمة النص ، وليس العكس ٠ وعلى هذا فليس النص مناسبة لاظهار آراء الناشر الشخصية فى الأمور التى عالجها الكتاب ، وذلك اذا كان المقصود من النشر أن يكون نشرا علميا ٠ وهناك من ألوان « الطبع » ما يكون مقصودا منه الرد على النص ردا تفصيليا أو تفنيده فقرة فقرة ، وهذا أمر مشروع ، ولكنه لا يدخل فى عداد النشر العلمى ٠ ونفس الأمر كذلك مع اتخاذ النص وســيلة لاثبـــات آراء الناشر فى الموضوعات التى تحدث عنها مؤلف النص ٠ ان الناشر بشخصه لا يهم

القارىء للنص فى شىء ، لأنه مجرد خادم للنص • فالقاعدة الذهبية فى هذا المقام هى : على الناشر أن يكون كالمحيط الشفاف الذى ينقل بأكبر قدر من الأمانة والصدق ما عليه الشىء الأصلى ، وهو هنا نص المؤلف • أما اذا غير المحيط الناقل ، كالنظارة الملونة ، من معالم الشىء المنقول ، فانه لا يصبح أمينا ولا صادقا ، ولا ينبغى الاعتماد عليه • وهنا يصبح المنقول ، ليس دالا على الشىء الأصلى ، بل على ناقله وحسب وهو هنا الناشر المزعوم •

رابعا ـ فحص « الأعمال الكاملة »

سبق أن أشرنا الى أن نشاط الباحثين فى مجال نشر تراث الفكر المصرى الحديث محدود اذا قيس بنشاطهم فى تقديم الدراسات عنه ، والى أن الجيد من هذا الانتاج قليل جدا الى حد الندرة • وتمتلىء الآن المكتبات المستوردة للكتب البيروتية بمجلدات ضخمة يباع بعضها بعشرات الجنيهات المصرية ، وعليها عناوين طنانة هى « الأعمال الكاملة » لمحمد عبده ورفاعة الطهطاوى وغيرهما ، كما سبق أن أشرنا فى آخر الجزء الثانى من هذا المقال • ونريد الآن أن نعرض لهذه « النشرات » (وسيتضح بعد قليل أنها مجرد طبعات وطبعات سيئا) عرضا نقديا واضح وصريحا • وسنذهب فى هذا الوضوح الصريح الى ما يقرب من غايته واضعين النقاط فوق الحروف ، يدفعنا الى ذلك الأسباب والدوافع التالية :

١ ـ أولها وأهمها ان هذه « الطبعات » تشكل ظاهرة مرضية فى مجال البحث العلمى وخطرا حقيقيا ، ليس على التراث نفسه فقط بل وكذلك على عقول الناشئة من الباحثين والقراء ، وعلى أعمال الباحثين بعامة ، الذين قد لا يجدون الا هذه الطبعات بين أيديهم ، فيصيب ألوان البحث الأدبى والتاريخى والفكرى أخطاء لا يسهل الشفاء منها سريعا ، لأنها تقوم بالاعتماد على نشرات غير علمية ليست بذات قيمة حقيقية •

٢ ـ وثانيها أن موضوع دفاعنا انما هو العقل المصرى ذاته ، وليس نشرة أخرى معارضة قام بها آخرون • وبالتالى فان موضع الهجوم ليس شخص « محقق » تلك النصوص أو طابعها ، فنحن لا نعرفه ، بل نعرف أعماله • وحينما يكون العقل المصرى ذاته فى خطر يسقط كل تبرير للسكوت أو التساهل ، بل يصبح السكوت والتساهل جريمتين • ان الحقيقة وحدها هى الجديرة بالذكر ، وهى وحدها المنجية المفيدة •

٣ ـ وثالث الأسباب فى فحص تلك الطبعات فحصا لا يعرف التساهل الضعيف أن صاحبها كثير التشدق بالمنهج العلمى فى التحقيق

الذى يقول انه اتبعه ، ويكرر الاشارة اليه والاشادة به مرات ومرات فى نرجسية واضحة .

٤ ــ ورابعها أن صراحتنا توازى صراحة صـــاحب تلك الطبعات نفسه ، الذى هاجم بعض الآخرين مثل الدكتور محمد أحمد خلف الله والدكتور سليمان دنيا (« الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » ، الجزء الأول، ص ٢٦٣ وما بعدها) ، والذى يقول بالنص عن نشرة الشيخ محمد رشيد رضا لمؤلفات الشيخ محمد عبده فى جزء « المنشآت » من « تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده » ، يقول ان جهد رشيد رضا تمخض « عن عمل هزيل ومشوه ومعيب ، تمثل فى الجزء الثانى من تاريخ الأستاذ الامام » (المرجع السابق ، ص ٢٠٣) ، كما أنه يتهم نفس الناشر بالوقوع فى « الخلط » (ص ٢٠٥) . وسيرى القارىء معنا أن معظم الأوصاف التى نسبها الى عمل الشيخ رشيد رضا ، بل وأكثر منها وأخطر ، انما تنطبق على الطبعات التى قدمها هو نفسه .

٥ ــ أخيرا ، فانه قد سبق لنا أن حددنا بايجاز سريع أهم مواطن نقدنا لهذه الطبعات فى حضور صاحبها نفسه ، فى أثناء ندوة أقامها مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة عين شمس ، منذ حوالى عامين ، وكانت مخصصة لما سمي « بالعقل العربي الحديث » ، حيث أشرنا الى أنها مضللة ومضللة ومضطربة وباعثة على الاضطراب وأن عدمها خير من وجودها ، وأن تحقيق تراث العقل المصرى الحديث لا يزال فى حاجة الى أن يبدأ فيه من البداية ذاتها وعلى نحو صحيح . وقد رد صاحب تلك الطبعات ردا لطيفا على ملاحظاتنا تلك بأن قال : « انها [أى مطبوعاته] قد لا تعجب البعض ، ولكنها تعجب البعض الآخر » .

ومن الواجب علينا ما دمنا نهتم بالحقيقة أن نقول ان صاحب تلك المطبوعات متحمس أشد الحماسة لنشر التراث ، بل قد يبدو أنه حسن النية ومن دوافعه الاخلاص ، وهذه كلها أمور حسنة فى نظر الجميع ، كما أنه مهتم بقضية التقدم والثورية ، وقد يكون هذا أمرا حسنا . ومع ذلك فان الحماسة وحسن النيـــة والاخلاص أمور لا تكفى لاخراج باحث جيد ولا يعتذر بهـــا عن أخطاء علمية شنيعة ، كما أن الاهتمـــام بالتقدم والثورية قد يكون حسنا على مستوى الرأى والسياسة ، ولكنه يؤدى الى أخطاء « معيبة » على مستوى البحث العلمي الذى ينبغى فيه توافر شرط التجرد المنهجي والابتعاد التام عن الأحكام الأخلاقية والذاتية . ونرجو أن يتحقق القارىء معنا أنه لم تتوافر لتلك المطبوعات وسائل البحث العلمى الحقة وشروطه الضرورية .

ونوجز أولا أهم الأخطاء وأوجه النقص التى زخرت بها تلك الطبعات :

١ ـ الخلط بين الطبع والنشر ، وعدم فهم معنى التحقيق والتعليق ٠

٢ ـ عدم الانتباه الى حدود دور الناشر أو المحقق ٠

٣ ـ عدم مراعاة بعض الأساسيات فى منهج التحقيق العلمى ٠

٤ ـ الافتقار الى الروح النقدية وسيادة الروح القطعية ٠

٥ ـ التعسف فى الأحكام وسيادة النزعة الانفعالية ٠

٦ ـ التسرع فى الأحكام والاستنتاجات ٠

٧ ـ سذاجة الفهم والحكم ٠

٨ ـ الادعائية ٠

٩ ـ اقحام الذات وادخال اعتبارات ايديولوجية وسياسية فى أثناء تحقيق النصوص والتعليق عليها ٠

١٠ ـ ضآلة خدمة النص فى النهاية ٠

وسنفصل الآن فى هذه الأخطاء والنقائص ، وسنركز فى الأغلب ، اختصارا ، على « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، وعلى « الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » ، بيروت ، ١٩٧٢ ٠ ولابد هنا من الاشارة ، فى مقابل هذه « الطبعات » ، الى عمل نعده نموذجا رائعا للنشر العلمى الدقيق ، وهو كتاب الدكتور محمود فهمى حجازى « أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى » ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، الذى ضمنه نشرة لكتاب « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ٠ ولن تخرج ملاحظاتنا من فراغ ، بل عن خبرة بآداب التعامل مع النصوص نرجو أن تكون قد طبقت فى دراستنا عن « فيدون » لأفلاطون وفى « محاكمة سقراط » الذى يحوى دراسة لنصوص ثلاث محاورات له أيضا (القاهرة ، ١٩٧٣) ٠ كما أننا عالجنا بعضا من أفكار كل من رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبى ، اما فى دراستنا عن « العدالة والحرية فى فجر النهضة الحديثة » (العدد ثلاثون من سلسلة عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٨٠) ، أو فى « العدالة والحرية فى الفكر المصرى الحديث ١٧٩٨ ـ ١٩١٤ » الذى يصدر قريبا ٠

ونشير من الآن الى أن الملاحظات التى سنثبتها تنطبق على كل مطبوعات تلك « الأعمال الكاملة » ، لأن الروح واحدة ، ونفس اليد هى التى أخطأت هنا وهناك ، كما أننا سنشير الى أخطاء أولية جدا وقعت فيها تلك الطبعات ٠ والحكمة التى ينبغى أن نستخرجها من ذلك هى :

من لا يعرف أوليات المسائل ليس قادرا ولا مؤتمنا على معالجة كبارها ·
ونفصل الآن متمثلين قول القرآن الكريم : « والله لا يستحيى من الحق » · (سورة الأحزاب : ٥٣)

١ ـ الخلط بين الطبع والنشر وعدم فهم معنى التحقيق والتعليق :

أشرنا من قبل الى معانى هذه الاصطلاحات ، وتدعى تلك الطبعات موضوع حديثنا أنها تحوى تقديما وتحقيقا وتعليقا للمؤلفات المطبوعة ، ولكن الواقع غير ذلك · ولن نفحص هنا التقديم ، على الرغم من أن الأغلب عليه هو السذاجة والانفعالية والرغبة فى التفخيم والتمجيد بغير انضباط · أما تحقيق النصوص ، فاما أنه غير حادث ، لأنه لا يرجع الى المخطوطة الأولى (وأظهر مثال على ذلك مخطوطة خطاب محمد عبده الى الأفغانى من بيروت ، التى ستنشر فى طهران عام ١٩٦٣ ، ولن يدرى عنها الطابع شيئا لا هى ولا الدراسات المهمة التى ستظهر حتى عام ١٩٧٢ حين طبع مؤلفات محمد عبده ، وسنعود الى هذا الخطاب مرة أخرى) ، بل لا يرجع أحيانا الى الطبعة الأخيرة التى صدرت فى حياة المؤلف (كما هو حادث مع نص « أم القرى » الذى لا يعتمد فيه على الطبعة الصادرة فى حياة المؤلف والتى تسمى على غلافها باسم « السيد الفراتى » ، وانما على طبعة حديثة صدرت فى حلب ١٩٥٩ ، « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » ، ص ١٢٢) ، واما أنه يتم على أسس تعسفية عجيبة ، كما سنبين بعد حين · كذلك فاننا سنعود فى النهاية الى فقر تعليقات الطابع ·

ومما يدل على الخلط بين المفاهيم المشار اليها تعليق صاحب الطبعات على طبعة لكتاب « أم القرى » صدرت فى سلسلة « كتب ثقافية » ، يقول فيه : وهى كغيرها من الطبعات ، قد خلت من أى تعليق أو شرح أو تحقيق (ص ١٢٤) · ونتساءل : وما الفرق بين الشرح والتعليق ؟ وأليس صوابا أن التحقيق يأتى قبل التعليق ؟ ويدل على ذلك الخلط أيضا قوله عن كتاب التعليقات على شرح الدوانى للعقائد العضدية ، الذى طبع باسم محمد عبده ونسبه اليه فى وضوح رشيد رضا والأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق ، أن ذلك الكتاب « انما هو للأفغانى وأن جهد محمد عبده فيه انما هو جهد الصياغة بعد التلقى ، ثم التحقيق والتعليق » (« الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » ، الجزء الأول ، ص ٢١٨) · فهذا القول متناقض، ولا يدل على ادراك لمعنى التحقيق والتعليق معا · فالنصف الأول من العبارة الأخيرة (« هو جهد الصياغة بعد التلقى ») ينسب الى محمد عبده صياغة الكتاب ، فكيف يحقق محمد عبده بعد ذلك ما صاغه هو نفسه ؟ وكيف يعلق بينما قام هو نفسه بصياغة التعليقات ؟ ·

ودليل ثالث على الاستخدام الأجوف لكلمة « التحقيق » ، بل على عدم ادراك معناها ذاته ، أن صاحب الطبعات فى مجلده عن « الأعمال الكاملة لقاسم أمين » ، كان قد أوكل ترجمة نص كتبه قاسم أمين بالفرنسية الى شخص آخر · وكأنما عز عليه أن يشاركه مشارك فى عملية تمنى لو تفرد بها وحده ، فراح يقول عن ذلك : « أما انجاز ترجمة هذا الكتاب فهو للصديق [فلان] ··· لنا فيه التحقيقات والتعليقات والترجمة الموجزة لما ذكر فى نصه من أسماء الاعلام » (ص ١٣٠ من الجزء الأول ، وراجع كذلك ص ٢٤٧) · واذا رجعنا الى نص تلك الترجمة فى ذلك المطبوع (ص ٢٤٩ – ٣٤٦) وجدنا حقا حوالى ثلاثين هامشا عن بعض الأسماء الأوربية ، وخمسين آخرين ، كلا فى سطرين ، عن بعض الاسلاميين ، أما التعليقات المزعومة فانها لا تزيد على الأربعين هامشا خصص قسم كبير منها لتحديد أرقام الآيات القرآنية (وكأن هذا هو قمة الجهد « التعليقى التحقيقى العلمى ») ، أما معظم التعليقات الأخرى فان الصمت عنها كان سيؤدى الى نفس نتيجة اثباتها · ونأتى الآن الى هذه التحقيقات المزعومة : هل هى أولا « تحقيقات » أم تحقيق واحد ؟ ثم أى تحقيق هذا ؟ أللنص المترجم عن الفرنسية ؟ أم للنص الفرنسى ذاته ؟ (وهو ما لم يحدث) · ان صاحب الطبعات لم يحقق شيئا فى هذه الحالة المعينة على الأقل ، ولكنه يدعى مع ذلك ليس « التحقيق » فقط بل و « التحقيقات » كلها لهذا النص المترجم المسكين ·

٢ – عدم الانتباه الى حدود دور الناشر :

أشرنا من قبل الى ضرورة توافر شرط « الشفافية » عند الناشر العلمى الحق ، أى أن عليه ألا يقف حائلا أو مشوها بين النص والقارىء ، وأن يكون الموضع الوحيد الذى يحق له التدخل فيه برأيه هو اثبات ما يبدو له أنه افتقار الى الاتساق اما فى النص أو عند المؤلف ككل · ولكن ها نحن نجد طابع هذه « الأعمال الكاملة » يتدخل لاثبات رأيه كلما سنحت سانحة ، وكلما سمح النص ، بل وعندما لا يسمح أيضا · فها هو ذا يسمح لنفسه بمعارضة رأى الكواكبى الذى يقول : « وهكذا كانت دولة الأمويين تحت سيطرة أهل الحل والعقد ، لا سيما سراة بنى أمية ، فانتظمت على عهدهم الأحوال » (ص ١٨١) · ولما كان الطابع شديدة الحساسية بازاء هؤلاء « السراة » ، فانه ينتفض ليثبت هامشا يهاجمهم فيه وينفى عنهم صفة«أهل الحل والعقد»، ولا نناقش هنا صحة موقفه الشخصى، وربما نؤيده ، ولكننا نعترض على أن يتدخل الناشر ليجعل من النص المدروس مطية لاظهار آرائه الشخصية،وكان فى وسعه كتابة مقال بل كتاب بأكمله ان شاء ليظهر فيه هذه الآراء · ونفس الأمر أيضا حين يتدخل

الطابع فى صفحات ٢٣٥ ، ٢٥١ ، ٢٦٥ • ولندع جانبا الحكم بشأن مقدار قيمة تلك الآراء التى اهتم باثباتها على حساب النص •

٣ ـ عدم مراعاة قواعد أساسية فى التحقيق العلمى :

أشرنا من قبل الى عدم مراعاة الطابع لقاعدة الاعتماد على المخطوط الأصلى أو الأقدم أو الطبعة الموثقة • كذلك فانه لا يشير أحيانا الى مصدر ما يطبعه ولا الى الطبعات السابقة لبعض النصوص • هكذا كان الحال مع « رسالة الواردات » (« الأعمال الكاملة للامام » ، الجزء الأول ، ص ٢٠٦) التى لايذكر أين تقع بالضبط فى جزء « المنشآت » عند رشيد رضا ، كما أنه لا يذكر أن رشيد رضا حذفها من الطبعة الثانية ، وهى المتداولة • ويحس المرء وكأن صاحب طبعة هذه « الأعمال الكاملة » يريد أن يمنع القارىء من الرجوع الى مصادر أخرى ، وأن يحبسه بين أسوار طبعته هو وحده • وسنشير الى مخالفات أخرى لقواعد التحقيق العلمى ، وخاصة تحت عنوان « التعسف فى الأحكام » • ونلاحظ أخيرا أن « مراجع » الطابع فى شتى مطبوعاته جديرة بالنظر ، فهى تحوى الغالى والرخيص ، وفيها ما لا صلة له بموضـــوع الطبع ، اللهم الا بهدف اطالة ثبت المراجع أو ارضاء هذا المؤلف أو ذاك (مثلا الدكتور محمود قاسم) • ومن عجائب المراجع اثبات « مختار الصـحاح » فى « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » ، ص ٤٣٩ ، على أنه من « مراجع الدراسة والتحقيق » •

٤ ـ الافتقار الى الروح النقدية وسيادة الروح القطعية :

هذا محل عثرة كبرى من أخطر الأخطاء التى يتعرض للوقوع فيها المرشحون للقب الباحث العلمى ، وان نصيب الطبعات التى نفحصها ههنا من ذلك لعظيم • ونعنى بالروح النقدية الانتباه الى أن المواقف ليست واحدية الوجه ، بل متعددة الوجوه ، والى أن الرأى يقابله دوما الرأى الآخر ، والى أن اليقين نادر الحدوث فى ميدان المعارف الانسانية ، وبالتالى فلا ينبغى للباحث أن « يقطع » وأن « يجزم » وأن « يحسم » الا فى حالات نادرة جدا • وبعبارة أخرى ، فان عليه دائما ان يترك الباب مفتوحا لجديد مختلف أو مخالف • فاذا نظرت فى المقدمات « التحقيقية » المزعومة لتلك الطبعات ، وجدتها تزخر بما يشهد بسيادة الروح القطعية (انظر مثلا فى « الأعمال الكاملة للامام محمد عبده ، الجزء الأول ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ ـ ٢١٠ ، ٢١٦ ، ٢٢١ ـ ٢٢٥ ـ ٢٣٩ ـ ٢٦٦ ، ويعبر الدكتور أنور عبد الملك عن نفس موقفنا حين يقول فى رسالته الكبرى « الايديولوجية والنهضة الوطنية » ، ص ٣٩٥ هامش ٤١ من الطبعة الفرنسية ، ان نشرة « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى » تعتبر وكأن لا وجود لمشكلات بصـــدد

الكتابات المنسوبة الى الأفغانى ، وهذا هو عين ما نقصده بالافتقار الى الروح النقدية عند طابع هذه النشرة وغيرهـا مما نحن بسبيل الحديث عنه) .

ومن أعجب سطور تلك الطبعات التى تنطق بانعدام الروح النقدية وسيادة النزعة الى الأحكام القطعية ، ما يقوله هامش ص ٢٥١ من « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » : « لقد أثبتت جميع تجارب الأمم فى كافة العصور وفى ظل مختلف الأنظمة الاجتماعية ، أن أجهزة الحكم وأشخاص الحكام لابد وأن ينحرفوا الى سلوك الاستبداد ... الخ » . ونحن نشهد القراء أننا لم نطلع على « جميع » تجارب الأمم فى « كافة » العصور وفى ظل « مختلف » الأنظمة ، ولكننا ننكر على اليقين أن يكون هناك انسان واحد قد توافر له ذلك . ان الباحث العلمى هو الذى يعرف حدوده ويعرف كيف يسيطر على قلمه ، وعلى فكره قبل قلمه . ويظهر الافتقار الى الحس النقدى من قول نفس الكتاب (ص ٢٦) : « وفى مصر وجد الكواكبى المناخ الحر والجو الصحى الذى يتيح له ، لا مجرد نشر أصول ومسودات الفصـول ... الخ » . فهل كانت مصر عام ١٩٠٠ وما بعدها بقليل ذات مناخ حر وجو صحى حقا ؟ وبأى معنى ؟ وفى أى ميدان ؟ وهل فكر الكاتب قبل أن يقول هذا فى بحث امكان حـدوث ضده ؟ ان من يقول هذا ، على ذلك النحو بغير تخصيص ، لا يتحدث عن معرفة بذلك العصر ، ولا يمكن أن يؤتمن على « تحقيق » تراثه وتفسيره .

ومن مظاهر الافتقار الى الحس النقدى أيضـا ان الطابع يستخدم تعبيرات مطلقة لا يطلقها من يعى معانى الكلمات ويزنها قبل اصدارها . يقول مثلا فى نفس الكتاب (ص ١٠١) : « فهل بعد هذه الصور التى قدمها الكواكبى والآيات التى خطها بقلمه ، والقضايا التى أثارها ونثرها فى كتابيه الخالدين « أم القرى » و « طبائع الاستبداد » ، شك فى أننا بازاء عبقرية نادرة ، وبناء نضالى عنيد ، وصرح من صروح الفكر العربى التقدمى جدير بالدرس المستفيض والتقدير السامى ، وأيضـا التقليد والاحتذاء » . واننا لا ندرى سبب نسبة هذه « العبقرية النادرة » الى كاتب مثل الكواكبى ، ولو كان الكواكبى هكذا فكيف سنصف محمد عبده مثلا أو كيف نصـف غيره ممن قد يظهر الكواكبى فى آخر الصـف الى جانبهم ؟ وكيف ينسب كاتب مسيطر على قلمه وفكره « العناد » الى بناء فكرى ما ؟ .

ونشير أخيرا الى أعجوبة أخرى من غرائب سطور هذه الطبعات الفريدة حقا ، حين يقول الكاتب فى نفس الكتاب (ص ٧٣) : « ونحن نريد أن نقول للذين سيبهرون أكثر من اللازم لهذا الفكر الناضج الذى

قدمه الكواكبى فى نطاق الفكر الاشتراكى أن [كذا وكذا] ... كما أنه لم يكن شذوذا على جريان نهر الفكر التقدمي العربى الاسلامى الهادر منذ أربعة عشر قرنا من الزمان » . ونبدأ أولا بالاعتراف بشيء : أن عقلنا المحدود لا يفهم معنى تعبير « سيبهرون أكثر من اللازم » ، ولا نظن أن العقلاء سيفهمونه . ثانيا : فان الكاتب يقطع في هذا المكان وفى غيره أن الاشتراكية من تراث الاسلام السابق . ولن نقطع نحن بضد ذلك ، ولكننا نقول وفى غاية التواضع أن الأمر بعيد جدا عن أن يكون كما يتصوره الكاتب . ثالثا : من أين أتى له أنه كان هناك فكر عربى اسلامى « تقدمى » خلال كل مراحل تطور الثقافة الاسلامية ؟ ورابعا : هل هو فكر عربى أم اسلامى ؟ أم أن هذا يساوي ذاك ولا فرق ؟ وأخيرا وليس آخرا : فهل نهر الفكر العربي ، أو الاسلامى ، التقدمي وغير التقدمى ، « هادر » الجريان حقا على امتداد أربعة عشر قرنا ؟ فأين اذن عصور الظلام ؟ وهل يدرى من يقول مثل ذلك ما هو قائله ؟

٥ ـ التعسف فى الأحكام والاستنتاجات :

من أهم خصائص الباحث العلمي الحق الاعتدال فى الحكم والسعى وراء شتى الدلائل والنظر فيها وتمحيصها قبل تحديد موقف ، والوقوف موقف الموضوعية والبعد عن الذاتية ، والموضوعية هي المانع الأول للتعسف في الحكم . ونقصد بالتعسف ليس فقط اطلاق أحكام بغير تمحيص ولا نظر فى الدلائل الممكنة كلها بل وكذلك الاعتماد على الاختيارات الذاتية . ونبدأ هنا من أحد عناوين تلك المجلدات الضخمة : « الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » . فلو كان الطابع منتبها الى مبدأ الموضوعية أو الحياد لما استخدم كلمة « امام » فى ذلك العنوان . ومن المعروف أن رشيد رضا هو الذى ساعد على نشر تعبير « الامام » و « الأستاذ الامام » ، فهو يرى أن الشيخ محمد عبده امامه فى الدين ، وله الحق فى هذا ، ولكن من يدعى أن هذا اللقب قد أصبح له حقا مطلقا ؟ هل يراد أن ننسى أن هناك من عارضوا الشيخ فى اتجاهاته واصلاحاته في حياته وبعد مماته والى اليوم ؟ فهل سنفرض بالجبر عليهم أنه « الامام » ؟ ان اختيارات الناشر الشخصية فى التعاطف أو التنافر لا ينبغى أن تتداخل فى عمله .

ونعود الى التعسف فى الأحكام بمعنى اطلاقها بغير تمحيص ، لنجد تلك المطبوعات التى نفحصها زاخرة بأمثلة على ذلك . فانظر مثلا الى قول هامش صفحة ٢٥٣ من « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » : « فاذا علمنا أن هذه الدعوة الى « اللامركزية » كانت ذات أنصار ، وأنه كان هناك حزب عربى قومى يدعو لهـا فى أوسـاط العرب العثمانيين حينئذ ، وان مركز هذا الحزب كان القاهرة ، وانه قد نظم مؤتمرا عربيا

في باريس سنة ١٩١٣ ، اذا علمنا ذلك ظهرت لنا صلات دعوة الكواكبي هذه [اشارة الى نص يقول برفض « توحيد قوانين الادارة والعقوبات » في أرجاء الولايات العثمانية بسبب « اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات »] بحركة حزب اللامركزية ودعاة هذا النوع من أنواع العلاقة بين عرب المشرق وبين الأتراك العثمانيين » • وستجد أن النتيجة (« ظهرت لنا صلات دعوة الكواكبي ») لا تعتمد على أساس ولا تخرج من المقدمات المزعومة •

وانظر كذلك الى طريقة رفضه لقول القائلين بأن الكواكبي اقتبس في « طبائع الاستبداد » من كاتب ايطالي ، وستجد أنه يستخدم تعبيرات انفعالية واعتبارات لا تقوم على دراسة للمؤلف الايطالي ولا على دراسة مباشرة وتفصيلية لما كتبه المستشرقون الذين قالوا بذلك الرأي • وكأن الطابع يكتفي بهز رأسه قائلا : « غير معقول ! » (١١٨ ــ ١١٩ خاصة) • وان روح التعسف واستخدام « الأدلة الانفعالية » ليظهر بوضوح في سطور من نفس الكتاب (ص ٤١ ــ ٤٢) تقول : « واذا كان هذا القدر كافيا في دفع الشبهات غير « العربية الخالصة » عن فكر الكواكبي ونضاله السياسي ، وفي دحض « الأدلة السلبية » التي يواجهها الباحث في هذا الموضوع ، فان تحت أيدينا ، ولله الحمد ، العديد من « الأدلة الايجابية » ، بل المفحمة ، التي لا تدع مجالا للشك في أن فكرة العروبة بمعناها القومي الحديث ، قد بلغت عند الكواكبي حدا من النضج ودرجة من الوضوح تستحق الى جانب الابراز ، الفخر والاعتزاز » • ولن نتحدث عن غزارة الفخر والاعتزاز ، ولكنا نشير الى أننا لا نجد تبريرا لاستخدام تعبير « ولله الحمد » في هذا السياق ، ولا نظن أخيرا أن عقلا عاقلا سوف يوافق على النتيجة التي تنتهي بها تلك السطور ، والتي يريد الطابع فرضها فرضا ، لأن أي قراءة للكواكبي سترى فيه كاتبا ذا وجهة اسلامية في جوهرها ، أو اسلامية بالضرورة في جانب مهم منها على الأقل •

واذا نظرنا الآن في طبعة « الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » وجدنا فيها العجب العجاب تحت غطاء قواعد التحقيق العلمي المزعوم ومعاييره الدقيقة جدا • ولننظر مثلا في اعتبارات رفض نسبة « رسالة الواردات » الى الشيخ محمد عبده ونسبتها الى جمال الدين الأفغاني • والاعتبار الذي يقول عنه الطابع في اعتزاز بنفسه انه « حقيقة هامة استخدمناها معيارا لتمييز نصوص الامام من نصوص غيره في هذه المرحلة الأولى من مراحل حياته » (الجزء الأول ص ٢٠٨) ، هذا الاعتبار هو « أن الأستاذ الامام كان يلتزم السجع في أسلوبه في هذه الفترة من حياته ••• بينما نجد أسلوب الأفغاني خاليا من هذا السجع ••• فمقدمة رسالة الواردات تلتزم السجع ، وكل الرسالة تخلو منه » (ص ٢٠٧) • ونحن لا نتناول

هنا صلب الموضوع ، وهو نسبة الرسالة الى الأفغاني أو الى محمد عبده ، ولكننا نقتصر على سلامة المعيار ، وهو وجود السجع أو عدم وجوده كدليل على نسبتها الى هذا أو ذاك • ونضرب مثلا : أليس « تخليص الابريز في تلخيص باريز » من عمل رفاعة الطهطاوى ؟ وألم تنجح صفحاته فى معظمها في التخلص من أسلوب السجع ؟ فهل اذا رأينا رفاعة يسجع في المقدمة ويقول : « أشار على بعض الأقارب والمحبين ، ولا سيما شيخنا العطار ، فانه مولع بسماع عجائب الأخبار ، والاطلاع على غرائب الآثار ، أن أنبه على ما يقع فى هذه السفرة ، وعلى ما أراه وما أصادفه من الأمور الغريبة ، والأشياء العجيبة » (ص ٣ ـ ٤) ، هل اذا رأيناه يكتب هكذا نسارع فنقول ان المقدمة له وباقى الكتاب ليس كذلك ، أو العكس ؟ ان الذى دفع الطابع الى اختلاف « الأدلة » اختلاقا انما هو روح التعسف • وتظهر هذه الروح كذلك في رغبته الشديدة فى رفض نسبة رسالة عنوانها « رسالة المدبر الانسانى والمدبر العقلى الروحانى » الى محمد عبده (نفس المرجع ، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩) ، واصراره على أنها لعلى مبارك ، مستخدما هنا أيضا معياره العلمي جدا ، وهو وجود السجع أو عدم وجوده • وينسى الطابع هذا الاعتبار البسيط : اذا كان محمد عبده قد نشر هذه الرسالة فى « الأهرام » على جزئين فى العدد ١١ (الصادر فى ٣٠ ديسمبر سنة ١٨٧٦) ثم فى العدد ٢٣ بعد ذلك ، وعلى رأسها بعد العنوان : « وردت الينا هذه الرسالة من قلم جناب العالم العلامة الشيخ محمد عبده أحد أهل العلم بالجامع الأزهر » (« تاريخ الأستاذ الامام » ، للشيخ رشيد رضا) ، الجزء الثانى ، ص ٢٣) ، واذا كان صاحبها الحقيقى هو على مبارك ، فلم تركها اذن تنشر وعلى مدى عددين بينهما بعض الزمن الكافى لتنبيه ادارة الجريدة الى أن الرسالة له هو ، أى لعلى مبارك ؟ وبعبارة أخرى : هل يريد الطابع منا أن نكذب ادارة « الأهرام » ومحمد عبده وعلى مبارك جميعا ، وأن نصدقه هو ؟ ولن نستطرد فى بيان الأدلة التعسفية التى تمتلىء بها صفحات هذا القسم (ص ٢٠١ ـ ٢٦٧) •

ان الطابع لا يرتكن الا الى ما يميل اليه هواه وكأنه قانون ومعيار ، ولهذا فلا عجب أن يستخدم تعبيرات عجيبة لا يعرفها مصطلح البحث العلمى ، حين يدعو القارىء مثلا أن : « يؤمن كما نؤمن ويوقن كما نوقن أن الذين نسبوا هذا النص [التعليقات على شرح الدوانى للعقائد العضدية] الى الأستاذ الامام ، ورتبوا ما رتبوا على ذلك من آراء ، قد خانهم التوفيق ، لأنهم لم يسلكوا الطريق العلمى لتحقيق النصوص » (ص ٢١٨) • ونحن نقول ان الطابع قد خانه التوفيق لأنه لم يسلك الطريق العلمى لتحقيق النصوص ، حين غلب اختياراته الشخصية وجعل من رغبته فى الحذف والاضافة كما يشاء قانونا ومعيارا • ونقول اننا لا نعرف فى

مصـــطلح الطريق العلمى لتحقيق النصـــوص شيئا اسمه « الايمان » و « أومن » ، ولا شيئا اسمه « اليقين » و « أوقن » ٠

وما منتهى التعسف ونتيجته المنطقية ؟ انه التشويه العمد ، وأكثر أشكاله سذاجة ما كان على طريقة « لا تقربوا الصلاة » ٠ وهذا هو ما حدث حرفيا حين أراد الطابع أن ينسبب الى الشيخ محمد عبده بعض ما كتب عن تاريخ الخديوى اسماعيل فى جريدة عبد الله النديم « الطائف » ٠ وأول من أشار الى افتراض وجود شىء بعنوان « تاريخ اسماعيل باشا » يكون قد كتبه الشيخ محمد عبده هو رشيد رضا ، الذى يقول فى عرضه لمجمل ما يعرفه من كتابات الشيخ : « « تاريخ اسماعيل باشا » : أخبرنى بهذا الكتاب أحد تلاميذه الأولين [أى محمد عبده] وقال ان السيد عبد الله النديم كان قد أخذ من الفقيد نسخته فى أثناء الثورة العرابية ونشر منه فصلا فى جريدة الطائف بتصرف أو بغير تصرف » (« تاريخ الأستاذ الامام » ، الجزء الأول ، ص ٧٧٧) ٠ وقد نقل الطابع هذا القول لرشيد رضا ، ويعلق عليه قائلا متفاخرا : « ولقد بحثنا بحثا طويلا ومضنيا علنا نجد أعداد جريدة (الطائف) هذه حتى نحقق هذا القول الذى قاله أحد تلاميذ الامام عن هذا الكتاب ، فلم نجد سوى بقايا قصاصات وأوراق من هذه الجريدة » (ص ٢٢٢ من « الأعمال الكاملة للامام » ، الجزء الأول) ٠ وقد قام بالفعل بطبع ما وجده فى جريدة الطائف ، وما لم يرض بنشره رشيد رضا نفسه ، ولكن تحت عنوان مختلف هو « مصر واســماعيل باشا » (٣٩٩ ــ ٤١١) ٠ والحقيقة المجردة هى أن الطابع ، الذى يفهم « التحقيق » فهما شديد السذاجة كما نرى من كلامه ، لا يفعل ما يفعل هنا الا على أساس من شهوة التحكم ، فهو يعتمد على قول لرشيد رضا عن أحد تلاميذ محمد عبده الأولين ولا يعرف من هو ، ويصدق هذا التلميذ المجهول ولكنه لا يريد فيما يبدو أن يصدق رشيد رضا نفسه الذى يعلن فى غير غموض عدم تصديقه هو ذاته لقول التلميذ ، ويرفض نسبة ذلك الكتاب الى محمد عبده ، حيث يعلق على الفور فى ذات النص : « ولم أسمع منه [أى محمد عبده] رحمه الله تعالى ذكرا لهذا الكتاب ، وكنت أظن أنه لم يصنف شيئا الا قد أخبرنى به ، لأنه قص على تاريخه بالتفصيل وكتب الى شيئا مجملا منه كما علم القراء » ٠

ولكن الطابع لا يذكر هذا النصف الثانى من كلام رشيد رضـــا ، لأنه لا يلائم مرتآه ، وهـذا هو التشـــويه العمد ، ويسارع الى نشر شىء لا يحمل اسم محمد عبده الا بسبب شبهة ما ذكرها رشيد رضا الا ليرفضها على الفور ٠ ثم يسمى الطابع ما فعل « تحقيقا » ؟

٦ ـ التسرع في الأحكام

وهذه النقيصة ترتبط بالطبيعة مع سابقتهـــا ، لأن التعسف يولد التسرع • وأعظم شاهد على هذا التسرع هو فحص عناوين تلك المطبوعات جميعها ، حيث تدعى أنها شـــاملة حقا للأعمال « الكاملة » للمؤلفين • ولو كان الطابع يعرف أن سمة ضرورية من سمات البحث العلمى تسمى « التأنى » ، وأن أخرى اسمها « الحذر » ، لما استخدم هذا التعبير الطنان• والواقع أن هناك نصوصا جديدة ظهرت نسبتها الى عبد الرحمن الكواكبى ونشرت منذ سنوات فى مجلة « الكاتب » المصرية ، كما أن كل من يعـرف شيئا حقيقيا عن قاسم أمين يدرى ان أقضيته (أى أحكامه القضائيـــة) جديرة بالنشر ، وأن البحث الدقيق فى جرائد العصر قد يؤدى الى اكتشاف نصوص جديدة له • أما عن مؤلفات محمد عبده فان الطابع لم يكلف نفسه عناء النظر فى ثبت مؤلفات الشيخ عند أكبر من بحثـــوا فى فكره بين المصريين ، وهو أستاذنا المغفور له الدكتور عثمان أمين (« رائد الفـكر المصرى » ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٢٦١ ـ ٢٦٤ ، وهذا الكتاب هو عمدة الدراسات التى صدرت عن محمد عبده جميعها وأكثرها عمقا وشمولا ، بل لم يتكرم باثبات محض عنوان هذا الكتاب فيما أسماه « مصـــادر التحقيق والدراسة » ، آخر الجزء الأول من « الأعمـــال الكـاملة للامام محمد عبده » ، ص أ ـ و) ، هذا فى حين يشير الدكتور عثمان أمين ، على سبيل المثال ، الى أربعة مؤلفات لمحمد عبده لا تزال مخطوطة ويحتفظ بمعظمها فى مكتبته • فهل يؤتمن مثل هذا الطابع المتعجل المتعسف ؟ وسنعود الى حديث مشابه عن احدى رسائل الشيخ محمد عبده التى بعث بها من بيروت الى جمال الدين الأفغانى •

٧ ـ سذاجة فى التصور والحكم

الحديث فى هذا الموضوع يطول ، لأن صفحات التقديم والتعليقات فى تلك الطبعات تمتلىء بأمثلة على هذه السذاجة ، ونظـــرا لكثرة تلك الأمثلة فاننا لن نتناول الا حالات بارزة فى مطبوع واحد هو « الأعمال الكاملة لعبـــد الرحمن الكواكبى » ، وبحسب ترتيب الصفحات • فى ص ٢٠ ـ ٢١ يتحدث الطابع عن الكواكبى « كرجل دولة » ، ولم يكن الكواكبى فى الواقع ، فى حلب ، الا موظفا أو تاجـــرا ، فى حين لا يطاق تعبير « رجل الدولة » حقا الا على العظام من القادة السياسيين ، وحتى اذا كان الطابع يقصد من « رجل الدولة » المعنى الحرفى ، أى موظف الدولة ، فان هذه الصفة لن تنطبق على الكواكبى ، لأن الدولة كانت الدولة العثمانية ، فى حين لم يكن هو فى مدينة حلب الا رئيسا لكتاب المحكمة الشرعية ثم

رئيسا لغرفة التجارة ولجنة البيع فى الأراضى الأميرية · ويرتبط بهذه الحالة نزعة الطابع نحو تفخيم كل من يتحدث عنهم ، بل نسبة العبقرية مباشرة اليهم · وقد ظهرت هذه النزعة فى حالة الكواكبى عدة مرات ، وارتبط الاتجاه نحو التفخيم مع السذاجة فى تصديق نسب الكواكبى المزعوم الى على بن أبى طالب ، بغير محاولة ، ولو صورية ، لاظهار شيء من التشكيك ، لأن النسب الشريف كان منية الجميع ، وكان أى شخص قادرا على زعمه ، بل ان الطابع ليسمى هذا النسب « بالدم الأزرق » الذى يجرى فى عروق الكواكبى (ص ١٥) ·

وفى نفس الاطار (ص ٢٠ ـ ٢١) ، يحاول الطابع أن يرد على من قال (وهو الدكتور بطرس غالى فى كتابه « الكواكبى والجامعة الاسلامية ») ان الكواكبى لم يعرض للأسباب الاقتصادية ضمن أسباب مرض المجتمع الاسلامى ، ليس بأن يخرج من كتاباته ما يعارض هذا ، بل يشير الى بعض مشروعات لا ندرى مدى مشاركة الكواكبى الفعلية ان فى الدعوة اليها أو فى تنفيذها · ثم ان الأعمال التى قد يكون له يد فيها شيء ،والتصور الاقتصادى لتدهور المجتمع الاسلامى السابق شيء آخر · وهذا الأمر الأخير هو ما لم ينتبه اليه الكواكبى بالفعل ·

وفى صفحة ٣٠ يقول عن الكواكبى انه « المثقف الكبير صاحب الفكر الموسوعى الشامل » ، ولسنا نعرف أن الكواكبى كان يزيد على ان يكون رجلا مهتما بأمور دينه ومجتمعه هو وحسب · ومن التعبيرات الساذجة التى تدل على استخدام غير سوى للغة ، قول الطابع مثلا : « فهو كمفكر عربى اسلامى تجمعت لديه حصيلة عملاقة من دراسة المجتمع العربى » (ص ٦٦) · فما مكان العملاقية ؟ أم هى نزعة التفخيم الساذجة ؟ ولنذكر مثالا آخر أوقع على السذاجة الغريبة الى حد الاعتداء الصارخ على معانى التركيبات اللغوية · يقول ص ١١٥ : « والذين قرأوا عن الكواكبى ، دون أن يقرأوا له ، قد تعلموا ، ولا يزالون يتعلمون ، أن شهرة الرجل وعبقريته وكفاءته انما انجلت فى كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » ، بل ·· الخ » · فقد نستطيع أن نقول ان عبقريته وكفاءته انجلت ، أى ظهرت وبانت فى هذا الكتاب أو فى غيره ، ولكن هل يستطيع كاتب يعرف معنى الكلمات أن يقول ان شهرته انجلت فى هذا الكتاب ؟ أم أنها ترتبت عليه ؟ ان هذا المثال لاينبغى أن يؤخذ على أنه حالة جزئية يمكن الاغضاء عنها ، لأن موجة الحماسة التى تدفع بسفينة الكاتب تعميه عن الدقة وعن التحرى بل عن التفكير البسيط فى معانى التعبيرات ·

وبينما يتحدث الكواكبى (ص ١٤٠ ـ ١٤١) عن « عرب الجزيرة منا » ، ويقصد بالطبع تحديدا عرب شبه الجزيرة العربية كما هو

واضح كالشمس ، وكما سبق أن أشار قبل ذلك (ص ١٣٩) حين تحدث عن « أهل جزيرة العرب ••• وقد نشأ الدين فيهم وبلغتهم » ، نقول بينما المؤلف نفسه صاحب النص يقول هذا اذا بالطابع يقفز وقد أحس دافعا جارفا الى اثبات تعليق من تعليقاته « العبقرية العملاقة » ، ويقول بالنص : « والاشارة هنا لعرب المشرق ، أى العرب العثمانيين يومئذ. » • وان فى هذا لأكثر من سذاجة •

وتظهر سذاجة المعلق وانفعاليته وافتقاره الى الروح النقدية ، بل الى مجرد الاتساق مع الذات ، فى تعليق له على أحد نصوص ص ١٥٥ ، يقول فيه : « ليس حقا أن اليهود والمصريين والتونسيين قد نالوا الأمن على الأنفس والأموال والحرية فى الآراء والأعمال ، لأن الكواكبى يعنى أنهم نالوا ذلك رغما عن أنوفهم بسبب احتلال الانجليز والفرنسيين » • ونلاحظ ما يلى :

١ ـ ان المعلق يعارض المؤلف كأنه هو وحده القادر على الفهم الأعلى لمقاصد المؤلف •

٢ ـ وحتى لو كان هناك « ارغام » فى نيل الأمن والحرية ، فهل ينفى هذا وقوع واقعة الأمن والحرية ذاتها على ما كان المؤلف يريد أن يقول ؟

٣ ـ وألم يكن الجدير بالتعليق هنا هو الاشارة الى علاقة الكواكبى الحسنة مع أصحاب السلطة الشرعية (الخديو) والسلطة الفعلية (كرومر) فى مصر فى وقته ؟ أم أن هذا سيشوه على الطابع الصورة البراقة العملاقة التى يريد تقديمها عن مؤلفه ولو كان فيها غض للطرف عن وقائع وحقائق ؟

٤ ـ أخيرا فقد سبق لنا أن أشرنا الى زعم الطابع المعلق أن الكواكبى وجد فى مصر المناخ الحر والجو الصحى (ص ٢٦) ، وها هو يناقض نفسه فى هذا التعليق اللامع وينفى نيل المصريين للحرية !

ومن أمارات السذاجة وعدم التدقيق عند الطابع ، الذى يتحدث فى كل مناسبة عن الاشتراكية والتقدمية والثورية ، أنه يقول فى الهامش الثانى من ص ١٨٠ : « وكانت روسيا حينئذ ملكية (قيصرية) اقطاعية رأسمالية » • فهل يمكن القول حقا ان روسيا فى وقت الكواكبى كانت ذات نظام رأسمالى على ما كانت عليه انجلترا أو فرنسا ؟ بل كيف تجتمع صفة الاقطاعية مع صفة الرأسمالية ؟ ومن تحف التعليقات الذكية قول الطابع فى هامش ٣ ص ٢٣٩ : « وفى قواعد المنطق الحديثة أن الحقائق نسبية غير مطلقة ••• » • واننا لنشكره على تنبيهنا الى هذا الاكتشاف الذى عجز

عن فهمه الأوائل ولم يناقشه مؤلفو الادب فى عصر الانهيار الأول فى مصر القديمة ولا السفسطائيون عند اليونان ولا أفلاطون ولا أرسطو ، ولم يتنور بنوره الا الأواخر فى زعمه ، ولكننا ننبه هنا وحسب الى أن مسألة « الحقائق نسبية أو مطلقة » ليست من شأن المنطق ، لا الحديث ولا القديم ، بل من شأن نظرية المعرفة ٠

٨ ـ الادعائية

يستطيع القارىء المنتبه للطبعات موضع الفحص أن يرى فى سهولة أن البطل الحقيقى فيها انما هو الطابع نفسه ، ولهذا فهو دائم التفخيم فى ذاته ، دائم الاعلان عن الجهد الكبير والعناء والنصب الذى بذله فى هذه الطبعات ٠ وهو يسميها بطبيعة الحال تحقيقات وتعليقات ، ولا يبخل على نفسه باعلان الرضى والارتياح عما صنع ، وعن حسمه لهذا الأمر أو ذاك (راجع كأمثلة على ذلك كله : « الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى » ، ص ٩ ، ١١١ « الأعمال الكاملة للامام محمد عبده » ، الجزء الاول ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢٢٨ ، ٢٣٩ ، ٢٦٦ ؛ « الأعمال الكاملة لقاسم أمين » ، ص ١٤) ٠ والطابع يجهل فى هذا الموضع الأخير أن ما يزعم أنه أول من قام به ، وهو ادراج كتاب « المصريون » فى اطار تطور قاسم أمين الفكرى ، فعله من قبله أحمد خاكى والدكتور ماهر حسن فهمى ٠

٩ ـ اقحام الذات

وقد سبق أن أشرنا الى حالات لهذه النقيصة ٠ ونقتصر هنا على أمر واحد ولكنه أساسى ٠ ذلك أن الطابع يدخل على النص أشياء لا صلة لها به ، ولكن الطابع نفسه يريد اثباتها لغرض أو آخر ٠ فحينما يقول الكواكبى : « دخل الفرنساويون الجزائر منذ سبعين عاما » ، فانه يحق للمعلق أن يضيف تعليقا : « أى فى سنة ١٨٣٠ ، والكواكبى يكتب هذا فى سنة ١٩٠٠ » ، ولكن ما دخل ذكر انتصار الثورة الجزائرية عام ١٩٦٢ بعد استشهاد أكثر من مليون من الشهداء (ص ٤١٩) ؟ لقد اخترنا هنا مثلا حسنا بعض الشىء على اقحام اهتمامات الذات عند الطابع ، ولكن الواقعة ذاتها هى المدانة : فلا ينبغى للناشر أن يقحم اهتماماته الشخصية على النص ٠ ونذكر مثلا آخر ولكنه أشنع (نفس الكتاب ، ص ١٠) ٠ فالطابع يريد بأى شكل من الأشكال أن يسقط على آراء المؤلف شيئا يهتم به هو شخصيا ، وهو القول بالاشتراكية ٠ وسوف يتبين القارىء المنتبه لكتابات الكواكبى أن كلمة « الاشتراكية » لا تأتى على قلمه على الاطلاق الا كصفة وبمعناها اللغوى المحدود ، وليس بالمعنى الذى أخذته فى الفكر الاقتصادى

الغربى • ولهذا ينهار كل البناء الكاذب الذى حاول الطابع تشييده حول اشتراكية الكواكبى المزعومة • ولكن رغبته فى اثبات الاشتراكية للكواكبى تواكبها رغبة فى الاعلاء منها ورغبة فى تسفيه الآراء الاشتراكية فى الغرب فى المرحلة السابقة على ماركس • فقول الطابع : « والذين قرأوا عن الاشتراكية الخيالية قبل عصر ازدهار الاشتراكية العلمية وشهدوا اهتمام المفكرين الاشتراكيين العلميين لهذه الاشتراكية الخيالية ، أفكارها وروادها ، رغم هزالها وضحالة أفكارها ، بل وسذاجتها فى كثير من الأحيان ، سيدهشون لغياب آراء الكواكبى عن أن تتصدر أى حديث عن الاشتراكية أو العروبة أو غيرهما من القضايا التى نقدمها اليوم الى أمتنا » • فهل يمكن أن نثق فى فهم من يقول مثل هذا الكلام وفى أحكامه ؟

١٠ ـ عدم خدمة النص الا بتوافه

وهذه هى قمة النقائص ، ولكنها نتيجة طبيعية للنقائص والأخطاء السابقة • فمن لا يعرف المقصود من نشر النصوص ولا واجبات الناشر ولا حدوده ، ومن يهتم بذاته وليس بالمؤلف وبالنص أولا وأخيرا ، لن يستطيع أن يخدم النص الا بتوافه • وليس على القارىء الا أن ينظر فى تعليقات الطابع فى شتى طبعاته ليجد أن كثرة منها هى محض اثبات لأرقام الآيات القرآنية (كل تعليقات « تحرير المرأة » لقاسم أمين لا تزيد على ستة وستين ، منها اثنان وثلاثون لأرقام الآيات) ، وكثرة أخرى مما يهم الطابع شخصيا ولا يفيد النص ، وبعضها تعريف بشخصيات استقى من أسهل المراجع ، أما ما يعين على فهم النص ومقاصد مؤلفه فانك لن تجد له أثرا أو يكاد • فانظر مثلا الى نص من أهم نصوص الشيخ محمد عبده التاريخية ، وهو خطابه من بيروت الى جمال الدين الأفغانى فى عام ١٨٨٣ (« الأعمال الكاملة للامام » ، الجزء الأول ، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٨)، تجد أن الطابع يعلق عليه فى هوامش عشرة لا تزيد ، وأكثرها لا أهمية له ، وأطولها عن معز الدولة البويهى ! وهو لا يذكر شيئا عن النص الأصلى لذلك الخطاب الذى نشر كاملا لأول مرة فى طهران سنة ١٩٦٣ ضمن مجموعة خطيرة من الوثائق الخاصة بجمال الدين الأفغانى • ويعلم من لهم معرفة حقيقية بفكر الشيخ محمد عبده وبالافغانى على السواء أن التعليق على هذا الخطاب يمكن أن يستغرق أضعاف أضعاف حجمه ، لأنه لا يتناول وحسب نوع علاقة محمد عبده بالافغانى ، بل كذلك بعض ظروف الحركة العرابية ومآل بعض أتباع الأفغانى بعد نفيه • ولو كان الطابع باحثا علميا على الوجه الصحيح لكان قد وصلت اليه (عام ١٩٧٢) أخبار أربعة مؤلفات على الأقل نشرت ما بين ١٩٦٦ و ١٩٦٩ أهمها كتاب لمستشرق فى لندن أحدث رجة كبيرة فى الأوساط العلمية واتهم فيه

كلا من الأفغاني ومحمد عبده بالخروج على الدين ، ولرأى أنه يعتمد أكبر اعتماد على هذا الخطاب الذى نشره رشيد رضا ناقصا ونقله عنه الطابع ، بينما نشر كاملا عن مخطوطه الأصلى فى مجموعة الوثائق المشار اليها • ولكن الطابع لا يعلم شيئا عن وجود هذه الدراسات ، ولا عن مجموعة الوثائق وكيف أنها تحوى خطابا آخر مهما كتبه تابع آخر للأفغانى هو ابراهيم اللقانى ، من بيروت أيضا ، ويشير اليه محمد عبده فى خطابه ذاك •

وليت الطابع اقتصر على التقاعس عن خدمة النص فى عمله ، ولكنه مد يده لتشويه بعض النصوص أيضا ، تحت ستار « منهج التحقيق العلمى » (المزعوم) • ولنضرب مثلا أو مثلين • فها هو (نفس المرجع ، ص ٢٤٥ ـ ٢٦٢) يريد نزع فصول من كتاب « تحرير المرأة » لقاسم أمين ، ويريد أن يجبر قاسم أمين ومحمد عبده معا على نفى نسبتها الى الأول واثباتها للثانى ، ليخرج هو بطل التحقيق العلمى المزعوم الذى يعيد « الحق » الى نصابه • ومرة أخرى ، وبدون الدخول فى صلب الموضوع ، أى مناقشة أدلة الطابع وهى تسعفيه ، فاننا نقول ان « تحرير المرأة » نشر عام ١٨٩٩ فى حياة محمد عبده ، ولا نعرف أنه احتج وقال ان هذه الفصول لى ! فهل سنكذب محمد عبده وقاسم أمين معا ونصدق الطابع ؟ ثم انظر الى ما فعله بكتاب « كلمات لقاسم بك أمين » (« الأعمال الكاملة لقاسم أمين » ، الجزء الأول ، ص ١٣٥ ــ ١٨٦) ، فقد غير من ترتيب نشرته الأصلية التى قام بها صديق مقرب لقاسم أمين هو أحمد لطفى السيد ، منذ عام ١٩٠٨ ، دون أن يذكر الطابع تبريرا واحدا (راجع ص ١٢٨) لهذا التغيير فى الترتيب • ولم يكتف الطابع بهذا بل أعطى عناوين فرعية من عنده لكلمات قاسم أمين ، وهو ما يساوى خنق أنفاس النص والوصاية على مقاصد المؤلف وتشويهها وحرمان القارىء من حرية الفهم (راجع مثلا ص ١٦٥ الكلمة التى عنونها الطابع بكلمة يحبها كثيرا وهى « العبقرية ») ، ومرة أخرى ننبه الى أن الناشر لا ينبغى أن يتدخل فى النص بالتعديل أو التغيير فضلا عن التشويه ، وأنه ان فعل هذا جار على النص ولم يعد خادما مخلصا شفافا له •

خامسا : كلمة أخيرة

نرجو أن يكون قد اتضح مما أوردناه من شواهد نصية ، وهى أمثلة قليلة وحسب ، أن تلك « الأعمال الكاملة » لا تستوفى شروط البحث العلمى ولا تحترم أبسط قواعد نشر النصوص ، ولا تؤدى الغاية الحقة

من النشر وهى خدمة النص • واذا كنا ركزنا النظر على ما صدر فى تلك المجموعة عن عبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده بوجه خاص ، ولو أردنا فحصها جميعا لاستغرق ذلك صفحات أطول ولأرهق القارىء من تكرار ذكر الأخطاء التى لا يقع فيها فى العادة طالب متوسط القدرة ، نقول اذا كنا ركزنا النظر على بعض أجزاء تلك المجموعة ، فان ملاحظاتنا تنطبق على كل ما صدر منها غير ذلك (رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغـــانى وقاسم أمين) ، لأن مصدر الخطأ واحد • ولهذا فاننا ندعو الباحثين الى أن يرجعوا الى الطبعات الأصلية السابقة لكتابات المؤلفين الخمسة الذين وقعت مؤلفاتهم تحت يد متعسفة غير قادرة وغير أمينة • كما ندعو القادرين الأمناء من المهتمين بتراث الفكر المصرى الحديث الى أن يقـــدموا على نشر صفحاته ، لأنه لم ينشر بعد نشرا علميا حقيقيا الا فى حالات معدودة نادرة • كما أننا ندعو الى انشاء مركز لدراسات الفكر المصرى الحديث ، ينظم جمع مخطوطاته ووثائقه ونشر تراثه وتقديم دراسات متكاملة وشاملة عنه ، ويشترك فى نشاطه باحثون من مختلف التخصصات المتصلة بميدانه ، فذلك أولى أن يحقق فعالية ذلك التراث الحديث •

المحتويات

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٥/٢٩٧٥

ISBN — 977 — 01 — 4311 — 1

نقدم للقارىء الكريم فى هذه الصفحات محاولات لإعادة تفسير بعض الجوانب فى الفكر المصرى الحديث، وربما كان لنا أن نقول إن دراسته دراسة حقة لم تكد تبدأ إلا لماما. وسيرى القارىء اهتمامنا بالجوانب المنهجية، ليس فى الدراستين الآخيرتين وحسب، وهما مخصصتان صراحة لمسائل المنهج، بل وفى سائر الدراسات الى درجة أو أخرى.

ولم ينشر من هذه المحاولات إلا أربعا، منها ثلاثة فى مجلة «فصول» المصرية وواحدة فى مجلة «عالم الفكر» الكويتية، وهناك دراسة خامسة (عن قاسم أمين) كان قد نشر أصلها بالفرنسية، ولكنها لا تظهر بالعربية الا فى هذا الكتاب.

٧٧٥ قرشا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب